

DES

AURELIUS AUGUSTINUS METAPHYSIK

IM RAHMEN SEINER LEHRE VOM ÜBEL

DARGESTELLT.

I. TEIL.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

DER PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT DER UNIVERSITÄT JENA

VORGELEGT

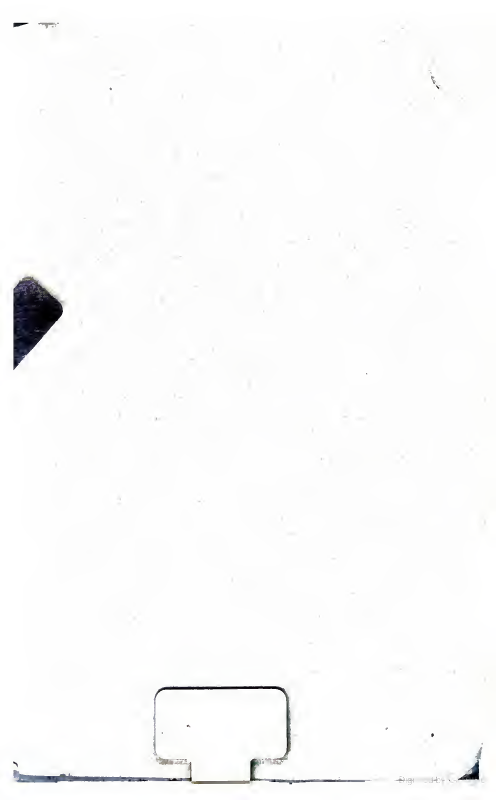
VON

KONRAD SCIPIO.

LEIPZIG

DRUCK VON BREITKOPF & HÄRTEL.

1886.



DES

AURELIUS AUGUSTINUS METAPHYSIK

IM RAHMEN SEINER LEHRE VOM ÜBEL

DARGESTELLT.

I. TEIL.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

DER PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT DER UNIVERSITÄT JENA

VORGELEGT

VON

KONRAD SCIPIO.

Motto:

Omnis anima partim privati cuiusdam iuris sui potestatem gerit, partim universitatis legibus sicut publicis coërcetur et regitur.

Augustinus, lib. de div. quaestt. 83 qu. 79, 1.

LEIPZIG

DRUCK VON BREITKOPF & HÄRTEL.

1886.

Anmerkung: *Die ganze Arbeit erscheint demnächst in Buchform bei* ***Breitkopf & Härtel in Leipzig.***

Die Citate erfolgen nach der Mauriner-Edition, Antwerpen 1700—1702, bezw. deren 3. venetischen Ausgabe, Bassano 1797 ff. Die römischen Ziffern bezeichnen in denselben die Bücher, die arabischen Ziffern dagegen in den Citaten aus de civ. Dei die Capitel, in den Citaten aus andern Schriften (ebenso wie in der gedruckten Ausgabe) die Paragraphen.

Inhalt.

Einleitung.

Augustin und seine Zeit.

Aurelius Augustinus, »das grösseste Genie unter den Theologen der römischen Kirche«[1]), gehört zu der Reihe derjenigen grossen Denker, welche mehr auf dem Wege intuitiver Impulse in die geheimnisvollen Tiefen des Welträtsels eintauchen, als dass sie durch mehr nüchterne verständige Forschung, Schritt vor Schritt behutsam weiter gehend und den Boden sondirend, ein vorsichtig fundirtes, bis ins Kleine sorgsam ausgearbeitetes, in allen Fugen fest geordnetes systematisches Vernunftgebäude aufführen. In so voll ausgeprägten Individualitäten dieser Art pulsiren alle Kräfte des geistigen Lebens zu mächtig, als dass ihr Werk durch die speculative Arbeit des Kopfes allein getan werden könnte: es ist ihre gesammte lebensvolle Eigenart, welche in ihrer philosophischen Arbeit sich objectivirt. Besteht doch gerade darin das Wesen des Genies, dass es das Allgemeinvernünftige, »was zu allen Zeiten als ewig sich erweist«, in Einer endlichen Persönlichkeit concentrirt aber auch nur in der endlichen Form dieser Persönlichkeit zum Ausdrucke bringt. So ist das Genie der Zusammenschluss von individuellem und allgemeinem Geistesleben. Es wird aus seiner Zeit geboren, behält die einseitige Form seiner Zeit und geht auch an und in dieser Einseitigkeit wieder unter: aber zugleich überragt es seine Zeit um alle Zeiten, sodass es ein ewiger Quell bleibt, aus welchem auch jedes andere

1) Ferd. Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im M. A. 1. Bd. Stuttg. 1859. S. 164.

Zeitalter für die notwendige Ausgestaltung seiner individuellen Einseitigkeit Kraft und Nahrung schöpfen kann. Es ist daher auch die Wirkung des genial-impulsiven Philosophen auf alle Zeiten eine zwar latentere aber auch intensivere, dynamischere als die des systematischen Forschers. Ein Aristoteles, ein Thomas, ein Leibniz, ein Kant errichten jeder in seiner Art und Zeit ein mühsames aber klares, durchsichtiges, lichtvolles System, das fest in sich geschlossen ist: an einem Plato dagegen, einem Plotin, Augustin, Hegel lässt sich vom kritisch sichtenden Verstande gewiss im Einzelnen unendlich Vieles aussetzen, bemängeln — und doch stehen diese letztern da als gewaltige Tatsachen des Geisteslebens[1]), deren Kraftwirkung eben deshalb eine unendliche ist, weil sie hervorgegangen sind aus dem mystischen Quellpunkte, in welchem Einzelheit und Einheit, Persönlichkeit und Kosmos noch ungeschieden ruhen[1]). —

Augustin steht an der Schwelle des Mittelalters. Viele geistige Arbeit der alten Welt hat sich, grossenteils ihm selbst unbewusst, durch ihn hindurch in die Neuzeit gerettet — und verwandelt. Auf ihn hat die Antike mit all ihren damals lebendigen Ausläufern, auf ihn haben alle hybriden Neubildungen, alle zwitterhaften Gestaltungen aus den Trümmern der versinkenden und dem Chaos der neu sich gebärenden Welt eingewirkt. Wollen wir daher den Augustinus in seinem Systeme, bzw. in den Versuchen und Ansätzen zu demselben verstehen lernen, so müssen wir zunächst Rücksicht nehmen auf die Welt- und Zeitlage, aus der heraus er wuchs, dachte und schrieb. In der Betrachtung derselben werden wir entdecken, »weshalb er zu gleicher Zeit so Recht und so Unrecht haben, so weitsichtig und so blind sein konnte«[2]).

---

1) vergl. R. Eucken, Gesch. u. Kritik der Grundbegriffe. Leipzig 1878. S. 66: Es mag also auch Augustin zu jenen von den Hohenpriestern des gemeinen Menschenverstandes Verdammten gehören!

2) Ch. Kingsley, Briefe und Gedenkblätter. 1. Bd. Gotha 1878. S. 71.

Es sind sociale, politische, ethisehe, philosophische und religiöse Elemente, welche in eigentümlicher Weise Augustins Persönlichkeit gleichmässig gefördert und gehemmt haben. —

»In einer Zeit, da das römische Reich zusammenbrach, da die alte Welt in Trümmern lag, schrieb er (de civ. D.). Es war eine Zeit, da man verzweifeln konnte. Augustin führte durch sein Buch den Blick von dieser untergehenden Welt weg zu einer höhern«[1]). In der Tat geben nns namentlieh die ersten Bücher von Augustins grosser Apologie des Christentums »de civitate Dei« ein lebhaftes Bild von dem Kampfe der zerfallenden alten Welt mit den Strebungen und Wollungen zu neuem Leben. Ergänzungen zu dieser Zeitcharakteristik finden wir in den Confessionen. —

Eingetreten ist Augustin in »des menschliehen Lebens stürmereiche Gesellschaft«[2]) am 15. Nov. 354[3]), also in einer Zeit, wo der Verfall des römischen Reiches sich schon mächtig dem Falle desselben zuneigte. Es ist die Zeit, da Constantius durch unerhörte Gräuel seine Herrschaft befestigte, »da das gottlose Geschlecht, das bestimmt war, die Religion der Liebe nnd Versöhnung zur Geltung zu bringen, mit Bosheit und Tücke gegen sein eigenes Fleisch wütete«[4]).

Der grosse Gegensatz des Zeitalters hat sich dem Knaben bereits in seinen Eltern dargestellt, von denen er den Vater schildert, »wie er sich freute in dem Taumel, in welchem diese Welt dich, ihren Schöpfer, verlassen und deine Creatur an deiner Stelle lieb gewonnen hat, trunken von dem unsichtbaren Weine ihres verkehrten nnd nach unten gerichteten Willens«. »Aber in der Mutter Brust hattest du bereits deinen Tempel begonnen und den Anfang zu deiner heiligen Wohnung gemacht«[5]).

---

1) Friedr. Böhringer, die Kirche Christi und ihre Zeugen. 1. Bd. 3. Abth. Zürich 1845. S. 196.

2) Confess. I § 13. 3) de beat. vit. § 6.

4) Weber, Weltgesch. 2. Aufl. 4. Bd. S. 559.

5) Confess. II § 6 cf. § 8 B.

Des Lebens ernstes Führen scheint Augustin, trotz Goethe, mehr von der Mutter erhalten zu haben: wenigstens klingt öfters bei ihm der Gedanke durch, dass die Eindrücke seiner Kindheit von Seiten der Mutter nachher auf die grosse Lebensbahn des Mannes bestimmend nachgewirkt haben[1]. »Untersucht man genauer, was Augustins reiche Anlagen auch im Taumel eines wüsten Treibens nicht verschütten liess, sondern sie zu jener herrlichen Entfaltung reifte, wodurch er zu so einer einzigen und eminenten Erscheinung wurde, so ist es gerade das Erbteil seiner Mutter, das Weibliche an ihm, was seine Erziehung vollendet«[2]. — Dieser männliche Charakter mit dem weiblichen Gemüte war nun bestimmt, jenen ganzen Zwiespalt der Zeit in sich zu erleben, nicht nur in seinen Eltern. Hatte schon dem phantasieerregten Knaben das Schicksal der Dido Tränen entlockt[3], so stürzte sich der Jüngling voll heisser Glut in alle Genüsse, die das Jahrhundert bot oder nicht versagte, »doch alle Näh' und alle Ferne befriedigt' nicht die tiefbewegte Brust«. In der Tat, es ist etwas Faustisches in dem jungen Augustinus, durch dessen Forschungs-[4] und Liebesdrang sich doch immer, trotz allen Genusses, die ungestillte Sehnsucht des Herzens hindurchzieht, welches unruhig blieb, »donec requiesceret in Deo«. Die Armut des reichen Jahrhunderts hat ihn zu Boden gedrückt: wie aller äussere Glanz doch die sittliche Fäulnis nicht verdecken konnte, wie auch der einzelne Mensch nicht nach sei-

---

1) Confess. III § 19 D. 21 s. f. IX, 17 (quae corde me parturivit, ut in aeternam lucem nascerer). III § 8 s. f. Welche Bedeutung überhaupt Aug. dem Charakter und der philosophischen Veranlagung seiner Mutter beilegte, darüber vergl. Confess. IX, § 17—36, de ordin. II § 1. 22. de beat. vit. § 6: mater, cuius meriti credo esse omne quod vivo.

2) Joh. Huber, die Philos. d. Kirchenväter. München 1859. S. 234.

3) Confess. I § 20—21.

4) Confess. III § 10: o veritas, veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi! — Sehr interessant für diese ganze Sturm- und Drangperiode im Leben Augustins ist besonders Confess. IV, 1. 3. Vergl. u. S. 10.

ner sittlichen Tüchtigkeit sondern nach glänzenden äussern Vorzügen geschätzt wurde[1]), so lehte in Augustin von den Jünglingsjahren an ein Bedürfnis nach einer geistigen Welt und vollendeten Wahrheit, zu welcher er sich bereits seit seinem 19. Jahre durch das Studium von Ciceros »Hortensius« hingezogen fühlte; aber der Ueherfluss an materiellen Genüssen und seine starke afrikanische Sinnlichkeit liessen ihn immer wieder aufschieben, »contemta felicitate terrena ad sapientiam investigandam vacare, cuius non inventio sed vel sola inquisitio iam praeponenda erat etiam inventis thesauris regnisque gentium et ad nutum circumfluentibus corporis voluptatibus« (confess. VIII, 17). So wurde er »von der Last des Zeitgeistes gleichsam wie im Schlummer durch süsse Bande niedergehalten, und die Gedanken, durch welche er sich aufschwingen wollte, glichen den Versuchen derer, welche erwachen wollen aher, durch des Schlafes Tiefe bezwungen, wieder zurück sinken«[2]).

Namentlich waren es nehen der Süssigkeit des Liehesgenusses, die Herrlichkeiten des Circus und der Schauspiele, welche lange Zeit die Seele des Jünglings gefesselt hatten. Noch der Christ Augustin, welcher doch an alle Erscheinungen einen rein ethischen Massstah zu legen versuchte, kann sich nicht ganz dem Eindrucke entziehen, welchen die Grossartigkeit und Pracht des Amphitheaters auf ihn gemacht hatte. wenn er auch um so mehr von der Verderblichkeit und dem grässlich entsittlichenden Einflusse desselben üherzeugt ist. Alles was an Entwertung der Freiheit, an Entwürdigung des Menschenlebens, an Verspottung des

1) Confess. II, 4 s. f.: non fuit cura meorum, ruentem excipere me matrimonio: sed cura fuit tantum, ut discerem sermonem facere quam optimum et persuadere dictione; ibid. § 5 s. f. ... cum interea non satageret idem pater, qualis crescerem tibi (sc. Deo), aut quam castus essem, dummodo essem disertus; ibid. IV, 2 malebam bonos habere discipulos, sicut appellantur boni, et eos sine dolo docebam dolos: non quibus contra caput innocentis agerent sed aliquando pro capite nocentis. — Vergl. auch ibid. I § 28. 29.

2) Confess. VIII, 12.

Heiligen, an Grausamkeit, Frivolität und Obscenität im Zeitgeiste lebte, das war in den Spielen gepaart mit der Macht und Herrlichkeit des Erdkreises. »Das Bewusstsein, einer Nation anzugehören, die auch in ihrem Sinken noch so gewaltig erschien, machte manche Brust in stolzem Gefühle schwellen«[1]). Aber Augustin sah wol durch den äusseren Schimmer hindurch die Verwesung, die damit bedeckt und gefördert wurde: wenn die Menschen »magis stomachabantur, si villam malam haberent quam vitam« (de civ. D. III, 1); wenn die Unsittlichkeit der Theater zur Verehrung der Götter diente, wenn grade durch diese Verehrung die schändlichsten Laster und schimpflichsten Schamlosigkeiten sanctionirt wurden[2]). — So fasst denn Augustin sein Urteil über den Zusammenbruch der alten Welt, angesichts der gothischen Zerstörung der Weltstadt, in folgende Klage zusammen (de civ. D. II, 2): »Romam partam veterum auctamque laboribus foediorem stantem fecerant quam ruentem: quando quidem in ruina eius lapides et ligna, in istorum (sc. Romanorum) autem vita omnia, non murorum sed morum munimenta atque ornamenta occiderunt, cum funestioribus eorum corda cupiditatibus quam ignibus tecta illius urbis arderent«. —

Es streitet eben überall in Augustin das Bewusstsein der untergehenden antiken Welt, der ästhetische Massstab, wie wir es jetzt kurz bezeichnen wollen, mit dem Bewusstsein der neu aufgehenden christ-germanischen Welt, welche berufen war, mit einem neuen, einem religiös-ethischen Prinzipe an die Erscheinungswelt heranzutreten. Lag es doch im Wesen der Antike, dass sie sich der für

1) L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, Bd. 2 S. 245. Vergl. überhaupt ibid. S. 245—248, wo auch Augustins Schilderung von der Verführung des Alypius zu der Raserei der Gladiatorenspiele (Confess. VI, 13) angeführt wird.

2) de civ. D, I, 33. II, 5. 8. 11—13. 25. 27. VI, 8. VII, 26 u. ö. Vergl. besonders ibid. III, 17: in hac pestilentia scenicos ludos, aliam novam pestem, non corporibus Romanorum sed, quod est multo perniciosius, moribus intulerunt.

sie äusserst objectiven Aussenwelt mit der Frage gegenüber stellte: »was ist da? wie erscheint mir das Einzelne? welche Stellung nimmt das Individuelle im Gesammtbilde der Welt ein? wie wirkt es auf mich?« So glaubte die Antike, das Innere sogleich ganz naiv in der Erscheinung finden zu können[1]).

Als aber im Laufe der Weltgeschichte das Auseinanderfallen von Ideal und Wirklichkeit und im Flusse der Philosophiegeschichte das Auseinanderfallen von Denken und Sein derart erwiesen war, »dass alle Freude am Leben und Schaffen zerstört war«[2]), da »griff der Mensch denkend in seine Brust« mit der Frage: »was soll sein? wie lässt sich das Innere nicht durch Betrachtung sondern durch die Tat herausstellen?«

So kritisirt auch Augustin in »de civitate Dei« die alte

---

1) Wir können diesen Gedanken hier nur skizziren: die Antike fasste das gesammte Leben man möchte sagen in naiver Weise vom Standpunkte der Wissenschaft auf: das Geistige erscheint noch natürlich und die Tugend als Naturkraft. Das Schicksal und die menschliche Tat werden vom handelnden wie vom leidenden Subjecte noch lediglich in Rücksicht auf den Causalnexus aufgefasst. Der homerische Held z. B. erzählt von seinen Erlebnissen, auch von seinen Leiden und der etwa wirkenden Bosheit, trotz des grössesten eigenen Schmerzes, ganz ohne Reflexion auf sein eigenes Ich, gleichsam wie über einen dritten. Patroklos ferner ist von Natur herrlich und Thersites widerwärtig, wie die Rose blühen muss und die Distel stechen muss. Daher ist die Schuld eigentlich nur mehr Hässlichkeit, und das Individuum leidet eigentlich nur als Träger dieser Hässlichkeit. Aber weder dieses für die Schuld leidende Individuum noch die teilnehmende Welt findet in diesem Leiden eine dem erstern zugefügte Ungerechtigkeit, weil die Begriffe Ichheit und Einheit noch nicht differenzirt sind. — Es würde eine lohnende Aufgabe sein, diese ästhetische Auffassung der Welt einmal zu beleuchten durch die Darlegung des prinzipiellen Gegensatzes zwischen dem antiken und dem modernen Begriffe der tragischen Schuld. — Hier genüge der Hinweis auf Augustins ästhetisches Weltbild, welches, wie wir sehen werden, verquickt ist mit dem ethischen Prinzipe des Christentums.

2) R. Encken, Gesch. u. Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart. Leipzig 1878. S. 4.

Religions- und Sittengeschichte, indem er mit lucianischer Schärfe[1]) aber augustinischem Ernste an dieselbe einen ethischen Massstab anlegt, ohne indes sich selbst immer ganz über die ästhetische Betrachtungsweise zu erheben. Es streiten hier zwei Prinzipien, durch deren Concurrenz überall jede Weltanschauung zu Stande kommt: ein kosmisches, universelles, metaphysisches Moment, welches auf die Einheit gerichtet ist und in strenger, interesseloser Gesetzmässigkeit eine Welt aufbaut, zunächst ohne Rücksicht auf das Individuum; und daneben ein Moment der Ichheit, der Persönlichkeit, welches aller kosmischen Betrachtung erst Wert und menschliche Bedeutung verleiht. Die reinliche Scheidung dieser beiden Factoren ist für die Methode wie für den Inhalt jedes Denkens äusserst schwierig — vielleicht das Grundproblem aller Philosophie[2]).

Der Verzicht auf eines von beiden ist sofort der Verzicht auf beide. Augustinus war einer der ersten, in deren Denken das Bewusstsein von der notwendigen Gleichberechtigung der Ichheit, des individuellen Factors, soll anders ein befriedigendes Resultat überhaupt möglich sein, zum erstenmale mit aller Gewalt sich geltend machte. Folge davon war, dass dieses Prinzip des öftern die Herrschaft allein in Anspruch nahm und den Denker vergessen machte, dass sein persönliches Leben doch auch hervorgehe und getragen sei von einer universellen Gesetzmässigkeit. Dann

1) de civ. D. I, 32. II, 8. 21. 26. 28. III, 17, cf. Lucian, *Θεῶν διάλογοι* und Nigrin.

2) Vielleicht liegt es im Wesen der beiden Weltprinzipien, dass das einzelne Individuum sie nie vollendet trennen kann. Augustin übertreibt infolge seines antiken Hanges zu dem kosmischen Gesichtspunkte den subjectivistischen in der Form des Kosmischen derart, dass wiederum eine Metaphysik, sozusagen eine subjectivistische, eine Aftermetaphysik, daraus wird, die Scholastik: welche das als universellen Zusammenhang erweisen will, was zunächst Inhalt des persönlichen Lebens ist. Unsere Zeit neigt im Gegensatze dahin, die Ichheit und damit doch auch wiederum das gesuchte kosmische Prinzip aufzugeben und zu verlieren (dogmatische, positivistische Erscheinungsphilosophie). Vergl. R. Eucken, Terminologie. S. 58 f.

projicirte Augustin die subjectiven Interessen seines Herzens, seines persönlichen Empfindens, in die objective Wirklichkeit hinein, und es kam ein höchst anthropocentrisches Weltbild zu Stande, dessen Wahrheit in jeder Weise erwiesen wurde, weil sie erwiesen werden sollte. So finden wir in ihm die grössesten Gegensätze der Denkweise neben einander: derselbe Augustinus, der den Kosmos in gehorsamer Demut erkennen möchte dadurch, dass er liebend sich ihm unterordnet, erbaut doch auch andrerseits wieder ein ganzes Weltall aus dem Material der selbstsüchtigen Wünsche der eigenen winzigen Subjectivität, welche zu schwach ist, demütigen Selbstverzicht zu leisten. So wird Augustins System mehr und mehr, zumal unter dem wuchtigen Einflusse des kirchlichen Bewusstseins, aus einer wirklichen Metaphysik, zu welcher die Elemente in seinem Wesen ursprünglich gegeben waren, eine Pseudometaphysik, der krasseste scholastische Dogmatismus. —

Aber soweit er nicht in diese Vermetaphysicirung der subjectiven Herzensinteressen verfällt, ist Augustinus der genialste Denker der frühern Zeit, welcher den Versuch macht, für die kosmische und für die individuelle Betrachtung — für das heidnische Weltbewusstsein und das christliche Selbstbewusstsein — eine höhere ungebrochene Einheit zu finden. Somit ist er in gleicher Weise der Vater des ärgsten scholastischen Dogmatismus wie der erste Pionier der modernen Philosophie.

Dass aber diese gesuchte und sehnlichst gewünschte Einheit in Augustin dem Philosophen selbst immer nur eine Velleität blieb, darin ist nicht nur der politische, sociale und ethische sondern auch der philosophische und religiöse Bankerott der Zeit schuld. Wie wir sahen, bemüht sich Augustins »Gottesstadt«, in der Ausführung begonnen und in den ersten Büchern vollendet unter dem unmittelbarsten Eindrucke der Zerstörung Roms durch die Gothen mit all ihren Gräueln, eine andere Welt, die Welt der Ichheit, der Persönlichkeit, der verfallenen antiken Welt, — einen Patriotismus enger und weiter als aller Kosmopolitismus der

Stoa dem verloren gegangenen römischen Bürgertume entgegen zu setzen. Aber dieses »neue Lebensprinzip, das durch Christum in die Welt gekommen war«[1]), konnte sich in Augustins philosophischer Weltansicht nicht zu jener ungebrochenen Einheit unverkümmert auswirken: dazu hinderte ihn einerseits der für des Mannes Individualität zwar consequente, in sich aber zerfahrene Gang seiner geistigen Entwickelung und andrerseits die bereits zu sehr verkirchlichte Form des Christentums, darin er endlich Ruhe fand. — Denn bevor er Christ wurde, ist er mit der ganzen Leidenschaftlichkeit seiner Natur der Reihe nach Manichäer, Skeptiker, Platoniker gewesen.

Durch all diese Richtungen trieb ihn, welcher von Jugend auf »die Unsterblichkeit der Weisheit in unglaublichem Drange des Herzens begehrte«[2]), der ungestillte Durst nach Wahrheit. »O Wahrheit, Wahrheit wie herzlich seufzte auch damals meine innerste Seele nach dir!«[3]). Und Wahrheit hatten ihm zuerst die Manichäer versprochen: mit vielen Worten, ohne dass sie dieselbe besassen. Sie lebten nur in einem Traume der Wahrheit, welchem ebensowenig Realität entsprach als den Vorstellungen desjenigen, der zu essen träumt[4]).

Nach neunjährigem Studium des Manichäismus erkannte Augustin, dass dieses Religionssystem auf die so hoch bedeutenden Fragen nach dem Wesen Gottes und der Erklä-

---

1) Friedr. Harms, die Philos. seit Kant. S. 31. Fein charakterisirende Worte über die neubelebende Kraft des Christentums. Vergl. dazu de civ. D. II, 18. 3: cernis, ut opinor et quisquis animadverterit facillime perspicit, colluvie morum pessimorum, quo illa (sc. Romanorum) civitas prolapsa fuerit, ante nostri superni regis adventum .... Dem gegenüber: Christus, qui doctrina saluberrima et falsos ac fallaces deos coli vetat et istas hominum noxias flagitiosasque cupiditates divina auctoritate detestans atque condemnans his malis tabescenti ac labenti mundo ubique familiam suam sensim subtrahit, qua condat aeternam et non plausu vanitatis sed iudicio veritatis gloriosissimam civitatem (ibid.). —

2) Confess. III, 7. 3) ibid. § 10. 4) ibid.

rung des Uebels (welche ihm, wie allen tiefern Naturen am meisten zu schaffen machten) nur verkehrte Antworten zu geben vermöge. Das Feuer der akademischen Skepsis [1]) musste erst das Denken Augustins klären und läutern, so dass er fähig wurde, sich von der manichäischen sinnlichen Vorstellungsweise des Uebersinnlichen zu dem reinen Aether des platonischen Idealismus zu erheben. In Plato und den (Neu-) Platonikern erkannte er die höchste Blüte der Philosophie, welche infolge ihrer reinern Gotteserkenntnis an der Schwelle des Christentums sprosst [2]). Indes vermag diese Speculation das Reich Gottes noch nicht zu erringen, weil sie bei all ihrer Erhabenheit doch kein Verständnis hat für die specifisch-religiösen Bedürfnisse, wie das Christentum sie befriedigt [3]). Erst in der Offenbarung des Fleisch gewordenen Logos, den der Platonismus nur in seiner Erhabenheit (d. i. als kosmisches Prinzip), nicht aber in seiner Erniedrigung (d. i. als Erlöser des Individuums) begreifen konnte, gelangt Augustin zur Ruhe. Darum giebt er sich denn auch dieser Offenbarung als einer alle Weisheit übersteigenden Wahrheit gänzlich hin, ohne indes trotz aller gelegentlichen emphatischen Behauptungen des Gegenteils [4]), die menschliche Weisheit damit überwunden oder über Bord geworfen zu haben. Auch für den Christen Augustin giebt es eine »vera philosophia«, welche im Stande ist, die Seele vom Weh der Welt zu befreien [5]). Denn die wahre Philo-

---

1) Confess. V, 19. Aber um so gründlicher hat er nachher die Skepsis überwunden: de civ. D. IV, 30; epist. ad Hermogenian § 3. enchirid. ad Laurent. § 7.

2) de civ. D. II, 7 (Würdigung der antiken Natur-, Moral- und Seinsphilosophie) ibid. VIII, 1. 3. 4. 5: nulli nobis quam isti propius accesserunt: ibid. VIII. 6. 8. 11. X, 2. enchirid. X § 7; quaestt. 83 qu. 46.

3) Confess. VII, 13—16. 26. 27. de civ. D. XVIII, 41. XXII, 27: singula quaedam dixerunt Plato atque Porphyrius, quae si inter se communicare potuissent, facti essent fortasse christiani.

4) Confess. VII, 5. 7. 11 u. ö.

5) de civ. D. XXII, 22 s. f.

sophie ist ja keine Theorie des logischen Denkens allein — keine Theorie der kosmischen Gesetze, die sich in unserm Kopfe finden und durch denselben hindurchgehen —, sondern sie ist Liebe zur Weisheit[1]). Mit dem Worte »Liebe« aber finden wir uns in den Quellpunkt der ganzen Persönlichkeit zurückversetzt, darin individuelles und kosmisches Leben noch nicht zu verschiedenartigen Strömen sich entwickelt haben. Was wir lieben, das steht über uns, das wollen wir nicht nur erkennend beherrschen, sondern wir wollen uns an dasselbe hingeben, mit ihm eins werden. Folglich ist diese »wahre« Philosophie, die von der geistigen Wesensverwandtschaft mit dem zu erkennenden Gegenstande ausgeht, die Weisheitsliebe, in ihrer höchsten Form der Ausdruck des Christentums. Denn das Christentum lehrt, dass wahres Erkennen erst durch die Hingabe in der Liebe möglich sei. So redet denn Augustin gradezu von der »philosophia christiana«[2]) als derjenigen Weltansicht, welche, um den Kosmos zu erkennen, ihren Standpunkt im Centrum des Innenlebens nimmt und davon ausgeht. Jede andere Philosophie trägt soweit Wahrheit in sich, als sie ihr Prinzip zu gewinnen trachtet im Wesen der Liebe und nicht im Hochmut des Erkennens; weshalb auch die platonische Philosophie so vielfach, infolge göttlicher Gnadenwirkung[3]), Funken der christlichen Wahrheit enthält, sofern die Liebe ihr das höchste Prinzip sein soll[4]). — Wir müssen das Prinzip dieser christlich-philosophischen Weltansicht unten cap. V systematisch entwickeln. —

1) de morib. eccl. cath. I, 38; de beat. vit. § 1. 5. de ord. I, 32: quisquis omnem philosophiam fugiendam putat, nihil nos vult aliud quam non amare sapientiam.

2) contr. Iulian. Pelagian. IV § 72. . . . nostra christiana philos., quae una est vera philosophia, quando quidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine. cf. de ord. II, 16: vera et ut ita dicam germana philosophia.

3) de civ. D. XXII, 22, § 4.

4) bes. de civ. D. VIII, 9—13. Ackermann, »das Christliche im Plato«!

Augustin hat, wie Justinus Martyr, den Philosophenmantel anbehalten, aber er hat nachher die priesterliche Alba darüber gezogen. Daher erklärt sich denn bei ihm im Einzelnen jenes (oben bereits prinzipiell begründete) Schwanken zwischen begrifflichem Aufbau und dogmatischer, scholastischer Beweisführung, das für ihn so charakteristisch ist. Lässt man sich aber durch die Halbheiten, ja Widersprüche im Einzelnen nicht beirren, sondern verfolgt die tiefsten Zusammenhänge und letzten Triebfedern seines Denkens, so wird man eine höchst eigenartige und tiefsinnige Behandlung der letzten Aufgaben alles menschlichen Denkens finden. —

A. Analytischer Teil.

I. Das Wesen Gottes.

Wir deuteten schon an, wie Augustin am meisten durch die Frage nach der Entstehung des Uebels bewegt wurde[1]: »denn es giebt nichts, was alle besten Geister mehr zu wissen begehren, was mehr zu hören und zu erfahren bestrebt wären alle die, welche die Klippen und Stürme dieses Lebens, wenn auch mit möglichst erhobenem Haupte, erblicken, als: wie es zugehe, dass zwar Gott alle menschlichen Dinge besorge, und doch so gewaltige Verkehrtheit in den menschlichen Verhältnissen überall hin verbreitet sei, dass dieselben nicht göttlicher sondern womöglich knechtischer Befugnis anvertraut erscheinen«[2]. Indem Augustin das Uebel zu erklären sucht, ist sein Hauptinteresse darauf gerichtet, den Grund des Uebels von Gott fern zu halten: seine Philosophie des Uebels ist zugleich eine Apologie Gottes, eine Theodicee. Denn das steht ihm, dem Renegaten des Manichäismus, von vorn herein fest: Gott darf

1) Confess. VII, 5. 7. 11; cf. V, 20.
2) de ordin. I, 1 A.

durch das Uebel keiue Beschränkung erleiden[1], aber er kaun und darf auch nicht der Urheber des Uebels seiu, vielmehr ist er gerade der grösseste Gegensatz zu demselben[2]. »Dem Christen genügt es, nur an die Güte des Schöpfers, welcher der Eine wahre Gott ist, als an die einzige Ursache aller geschaffenen Dinge zu glauben, seien es himmlische oder irdische, sichtbare oder unsichtbare; und überzeugt zu sein, dass es überhaupt keiue Natur gebe, die nicht er selbst sei oder von ihm selbst«[3]. — Dieser Gott, den Augustin weiter als »die in höchster, gleichmässiger und unveränderlicher Weise gute Trinität« definirt, ist also der höchste Gegensatz gegen das Uebel. Um daher zu erfahren was das letztere sei, müsseu wir zunächst, soweit es uns möglich ist, erfahren, was Gott sei.

Gott ist das höchste Sein, das Seiu schlechthin, unwandelbar, unzerstörbar[4]. Dabei muss aber gleich bemerkt werden, dass Augustin von vorn herein den Begriff des Seius in spezifischem Sinne ergreift, die leere Form desselben mit einem *Werte* füllt. Gerade an Augustins Auffassung des Begriffes »Sein« ist ein lehrreiches Beispiel für die Neigung unsers Denkers, seine persönliche Art und Weise in die Metaphysik zu übertragen. Für ihn ist jedes Sein sofort ein mit bestimmtem Inhalte erfülltes Sein, im Siune des Wortes: »im Aufaug war die *Tat*«. »Sein« heisst bei Augustin soviel als »lebensvolles, innerliches Sein«. Darum steht ihm auch in ganz naiver, noch nicht durch die Blässe des Gedankens an das Nirwana angekränkelter Weise fest, *dass das Sein mehr wert ist als das Nichtsein.* Wir sind, und *wissen* dass wir sind, und *lieben* dieses

1) de fid. et symb. cap. II § 2. Nachweisung des Widerspruchs zwischen der omnipotentia Dei und einer ihr gegenüber stehenden Substanz.

2) de continent. cap. 5, § 14. Confess. V, 20.

3) enchirid. de fid. sp. et car. cap. IX § 3.

4) contr. epist. Manich. q. v. f. § 41. 44. de nat. bon. contr. Man. cap. 1; de civ. D. VII, 22.

Sein und Wissen[1]). So ist durch eine Art von natürlichem Zwange das Sein angenehm, derart, dass auch die Unglücklichen um ihres Unglücks willen das Sein nicht aufgeben würden, und wünschen, nicht dass ihr Sein um des Uebels willen aufhöre, sondern dass das Uebel hinweggenommen werde. Ja, wenn man einem absolut Unglücklichen die Wahl stellte, entweder gänzlich vernichtet zu werden, oder mit diesem unwandelbaren Elende behaftet in Ewigkeit zu existiren, so würde er vor Freude jubeln und das elende Sein dem Nichtsein vorziehen. Denn die Natur schaudert zurück vor dem Nichtsein. Auch die unvernünftigen Creaturen, von den grössesten bis zu den geringsten Tieren, geben kund, dass sie sein wollen, und weichen der Vernichtung auf jede Weise aus. Ja, selbst das blos vegetative Leben sucht sich auf seine Art das Sein zu bewahren, indem es die Wipfel nach Licht und Luft, die Wurzeln nach der Nahrung der Erde ausstreckt. Endlich sogar die unorganische Natur (welche zwar kein organisches Leben [seminalis vita] aber doch immerhin Leben hat), versucht ihr Sein zu schützen durch Gehorsam unter die physikalischen Gesetze[2]). (An anderer Stelle weist Augustin zwar den Begriff »Leben« für das Unorganische ab, redet aber doch vom »appetitus« desseben, nämlich de civ. D. XI, 28 s. f.: si essemus lapides aut fluctus aut ventus aut flamma aut eiusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus.). —

Freilich, das verhehlt sich Augustin nicht, ist das irdische Leben so traurig, so von Elend überladen, dass es doch schon vorgekommen ist, dass die Last des Unglücks

1) de civ. D. XI, 26.

2) de civ. D. XI, 27 § 1. cf. de lib. arb. III § 20. Welche Invectiven würde wol Schopenhauer gegen diese Verteidigung des »rohen Triebes zum Leben« schleudern? — Uebrigens zeigt sich schon hier an der Theorie vom Leben des Unorganischen, wie Augustins Begriff des Lebens zusammenhängt mit den Begriffen »ordo, species, modus«; cf. u. S. 47 ff. Cf. de civ. D, XIX, 12.

den Trieb zum Leben überwunden hat; aber diese Unglücklichen, welche sich selbst das Leben nahmen, haben dasselbe fortgeworfen, nicht um das Leben los zu sein sondern das Unglück, und Catos Selbstmord beruht nicht auf der vielgepriesenen Standhaftigkeit (patientia) sondern gerade auf dem Mangel an derselben (quia Caesaris victoriam impatienter tulit)[1]. »Uns darf nicht bewegen das Urteil derer, die sich infolge des Druckes des Elendes selbst getötet haben. Denn entweder sind sie dahin geflohen, wo sie eine bessere Zukunft erwarten, oder wenn sie geglaubt haben, sie würden überhaupt nicht mehr sein, so kann die falsche Wahl derer, die das Nichts erwähleu, noch weniger Eindruck auf uns machen. Denn wie werde ich dem folgen, welcher auf meine Frage, was er erwählt habe, antwortet: das Nichts?«[2]

Also Sein an sich ist etwas Wertvolles: folglich um so wertvoller ist ein Sein, je weniger es dem Nichtsein ausgesetzt ist; am wertvollsten also das Sein, welches gar kein Teil am Nichtsein hat, d. h. welches unveränderlich ist. Da nun Gott das unveränderliche, unzerstörbare Sein ist, so ist er also auch das höchste Gut. Gott ist nicht in einem höhern oder geringern Grade, sondern er ist das reine Sein, er ist — schlechthin[3]. Daraus ergiebt sich, dass ausser ihm nichts ist, dass es kein von ihm unabhängiges Sein geben kann. Der Gegensatz von Weiss ist Schwarz, von

1) de civ. D. XIX, 4 § 4. XI, 26, 3. tam nemo est qui esse se nolit, quam nemo est qui non beatus esse velit. cf. auch ibid. XII, 13.

2) de lib. arb. III § 22. Wie naiv! — Uebrigens hindert den Augustin diese seine optimistische Freude am Leben, auf welche er die höchsten Consequenzen seines Systems baut, durchaus nicht, das reale empirische Leid dieser Welt im tiefsten Herzen zu empfinden und zu erleben. Vergl. de civ. D. I, 27. XVIII, 49. 51, 2. XIX, 4. XXI, 14; besonders XXII, 22 u. 23; Stellen, welche beweisen, dass Augustin die »Qual des Daseins« wol weniger verbittert aber nicht weniger herzlich als Schopenhauer und v. Hartmann aufgenommen hat (cf. auch contr. Acad. I, 2).

3) de fid. et symb. cap. IV § 7. de civ. D. XII, 2.

Kalt Warm, nnd diese Begriffe müssen immer einer Essenz anhaften: das Gegenteil des Seins (d. h. also Gottes) ist aber allein das Nichtsein[1]). Darum »bist dn, o Gott, die Eine, ewige, wahre Substanz, darinnen kein Widerstreit, keine Verwirrnng, keine Veränderung, kein Bedürfnis, kein Tod. Wo die höchste Eintraeht, die höchste Klarheit, die höchste Fülle, das höchste Leben. Gott, über den nichts, ansser dem nichts, ohne den nichts ist«[2]). — Gott ist also snmme bonns, weil er incommntabilis ist[3]), qui snmme bonns est, qnia summe est[4]). Diese absolute und deshalb absolut gute Substanz wird dann weiter bezeichnet als der Inbegriff aller aeternitas, veritas, voluntas, beatitudo, welcher weder vernichtet noch getäuscht noch getrübt werden kann[5]). Namentlich stellt sich diese Substanz dar als »Sein, Leben, Denken«[6]) oder als »Selbstbewusstsein (memoria), Denken nnd Wille«[7]), derart dass der Wille identisch ist mit der unendlichen Machtsphäre[8]), und dass überhanpt bei diesen mehrfachen Aussagen über das Wesen Gottes dnrchaus nicht an eine differenzirte Prädicirung gedacht werden darf, sondern alle Aussagen über Gottes Wesen sind weiter nichts als Constatirungen der Identität derselben Einen Substanz. »Gott wird zwar in mehrfacher Prädicirung gross, gut, weise u. s. w. genannt, aber seine Grösse ist dasselbe was seine Weisheit, denn er ist nicht gross dnrch Quantität sondern dnrch Tugend, und es ist dort das Glückselig-sein nichts anders als das Weise-sein« u. s. w.[9]) In Gott ist also kein Unterschied der Accidentien, sondern die mehrfachen Begriffe, die man von ihm aussagt, sind nur die

1) de fid. et symb. cap. IV § 7. de civ. D. XII, 2.
2) soliloq. I, 4.
3) de nat. bon. c. Man. cap. VI. de Trinit. I, 3. Confess. IV, 16. VII, 4. 16.
4) Confess. XII, 19. quaestt. 83 qu. 22.
5) de Trinit. IV, 1 s. f. 2 s. i.
6) ibid. VI, 11. 7) ibid. X, 17.
8) de civ. D. V, 9 § 4. XI, 10, 2. Confess. VII, 6.
9) de Trinit. VI, 8.

von verschiedenen Standpunkten ausgehende Betrachtung des Einen unveränderlichen Seins, oder es sind Correlativ-Begriffe, welche also auch nicht die Kraft haben, als etwas Neues aus dem Wesen der Substanz herauszutreten[1]. —

So verstehen wir jetzt schon, wie die innergöttlichen Unterschiede der Trinität unbeschadet der Einen bewegungslosen Substanz möglich und denkbar sind[2]. Diese selbst ist schlechthin unveränderlich, denn darin besteht ja gerade der Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit, dass jene ohne irgend eine bewegliche Veränderlichkeit nicht bestehen kann, während in Gottes Ewigkeit überall keine Veränderung ist[3]. Veränderlichkeit eignet ja eben dem Wesen des Endlichen, »weshalb man dieselbe nicht unpassend Sterblichkeit nennen kann«[4]. Oder mit andern Worten: der Begriff der Veränderung ist eingeschlossen in den Begriff des Accidens. »Andere (d. h. geschaffene, s. u. S. 33 ff.) sogenannte Essenzen oder Substanzen begreifen Accidentia, durch welche in ihnen eine sei es grosse sei es eine geringere Veränderung vorgeht. Gott aber kann nichts derartiges accidiren und deshalb ist er die alleinige unveränderliche Substanz oder Essenz«[5]. Das heisst also: das schlechthin Notwendige ist das Ewige, die unveränderliche Substanz Gottes, welche keine Accidentien hat; von Gott kann nichts ausgesagt werden. Darum ist der Gedanke über Gottes Wesen wahrer als die Aussage über ihn, aber sein Wesen noch wahrer als jener Gedanke[6]. Es ist daher eigentlich ein Missbrauch der Sprache, von Gottes »Substanz« zu reden, ein Missbrauch der hervorgeht aus der eingewohnten falschen Doppelan-

1) de Trinit. IV, 6. In Deo itaque nihil secundum accidens dicitur sed secundum substantiam aut secundum relationem.

2) das Weitere über die Trinität s. u. S. 66 u. 67.

3) de civ. D. XI, 6.

4) de Trinit. II, 15; de nat. bon. c. Man. cap. 19. omnis mutatio facit non esse quod erat.

5) de Trinit. V, 2. 5. accidens enim semper arguit aliquam rei mutationem.

6) de Trinit. VII, 7.

wendung des griechischen Wortes »οὐσία«[1], womit man seit dem Vorgange des Aristoteles sowol das einfache Sein als auch das hinter bzw. in der Erscheinung sich auswirkende Wesen der letztern bezeichnet: man sollte lieber in Bezug auf Gott nur das Wort »Essenz« gebrauchen, da er keinem Accidens sondern nur sich selbst »subsistirt«[2]. Es ist also Gott »unveränderliches und unsichtbares, in höchster Weise lebendiges und sich selbst genügendes Wesen«[3].

Offenbar stossen wir hier auf einen Widerspruch: Gottes Wesen ist ganz einfach, das reine Sein, unbeweglich, unveränderlich, folglich gänzlich unerkennbar — und doch weiss Augustinus so vieles von demselben zu sagen, dass er sein ganzes Weltgebäude von diesem bekannten Gotte abhängig macht. Wir müssen uns also weiter fragen: wie ist dem Augustin die Erkennbarkeit der accidenzlosen Essenz möglich? Offenbar steht ihm diese von einer andern Seite her fest. Wir sahen schon oben, wie für unsern Denker der Begriff des Seins von vorn herein identisch ist mit dem eines wertvollen, inhaltreichen, lebensvollen Seins. In der Tat ist derselbe zu naiv und real mit dem concreten Lebensinhalte der existirenden Welt verwachsen, als dass er, trotz seiner Prämisse über die Substanz, zu abstrusen Consequenzen betreffs des endlichen Seins im Sinne Spinozas getrieben werden könnte. Ausserdem unterscheidet er, doch auch im Gegensatze zu Spinoza, die Essenz Gottes von der Substanz, sodass er schon logisch nicht gezwungen ist, andere Substanzen zu negiren[4], und es also kein Widerspruch gegen das Wesen seines Substanzbegriffes wird, wenn er nachher die geschaffenen Substanzen durch freie Willenstat der Essenz, der Substanz κ. ἐ., entstehen lässt. Nur danach müssen wir fragen: wie kommt Augustin

1) de Trinit. V, 2.
2) ibid. VII, 10. I, 4. III, 21 s. f. 3) ibid. V, 2.
4) Gegen Georg Loesche, de Augustino Plotinizante. Jenae 1880 p. 33 cf. Fr. Ueberweg, Grundr. d. Gesch. d. Ph. d. Neuzeit. 2. Aufl. Berl. 1868. S. 67.

dazu, in seine substantia sive essentia incommutabilis den Willen zu setzen? — Wir haben schon angedeutet, wie dieses aus dem Wesen des Essenzbegriffes allerdings (man möchte sagen glücklicherweise) nicht deducirbare Setzen des Willens (und ebenso der Intelligenz) von anderer Seite her fest steht, nämlich ganz naiv von seiten der empirischen Existenz. Der realistische Afrikaner kann niemals — eben sowenig wie sein geistesverwandter Vorläufer Tertullian[1] — mit seinem Denken in die Gefahr des Akosmismus geraten. Der ehemalige Manichäer, welcher sich selbst Gott sinnlich vorstellte[2], kann niemals dahin kommen, das Dasein für Schein oder Täuschung zu erklären. Sondern er bahnt sich von dem concreten empirischen Aufbau der Stufenfolge der Individualisation rückwärts einen Weg zu deren Ursprunge. Er leitet also zwar begrifflich die Vielheit aus der Einheit ab, aber die Art und Weise dieser Ableitung erschliesst er sich erst durch die Rückkehr von der Vielheit auf die Einheit — und dieses Vorgehen ist für ein gesundes, concretes, noch nicht durch abstruse Abstractionen angekränkeltes Denken erlaubt und möglich. —

Augustin sagt also, um es kurz zusammenzufassen: 1) die geschaffenen oder besser die endlichen Substanzen stammen von der reinen absoluten Essenz. Aus derselben können sie aber nicht hervorgehen[3], denn die qualitätlose *οὐσία* ist nicht als solche causa efficiens. Folglich müssen sie von derselben durch einen Willensakt hervorgebracht, d. h. geschaffen sein. 2) Diese Prämisse beweist sich aus dem Wesen der Schöpfung, welche selbst wesenhaft und substanziell ist. (Dass dieselbe dieses letztere ist, versteht sich also für Augustin ganz von selbst: dass sie wesenlos sein könne — der Gedanke liegt ihm ganz fern und würde ihm wahrscheinlich ganz unverständ-

---

1) Joh. Huber, a. a. O. S. 233.
2) Confess. III, 12. IV, 24.
3) Vergl. unten S. 33 ff.

lich sein, er vermag gar nicht darüber zu reflectiren[1]). Ja, aus dem realen Zusammenhange der Welt erschliesst sich auch wiederum das Wesen Gottes. Wir betrachten demnach

II. Die Schöpfung.

Augustinus löst durch seine Lehre von der Schöpfung die philosophische Frage: wie verhält sich die Einheit des Seins zu der Vielheit der Erscheinung? Wir sahen schon, dass er zu realistisch denkt, als dass er die Erscheinungswelt für wesenlosen Schein erklären könnte. Aber ebenso sträubt sich sein religiöses Empfinden gegen die reinimmanente Darstellung des Seins in der Erscheinung, gegen den concreten Pantheismus. Gott darf weder beschränkt noch verendlicht werden, aber doch möchte Augustin, dass das Endliche am Unendlichen Anteil hat.

Wie er durch die Lehre von der absolut einen Substanz seinen Gottesbegriff vor der Beschränkung (und damit die Religion vor der Gefahr des Dualismus) bewahrt hat, haben wir schon verfolgt. Ebenso verwahrt er sich gegen die pantheistische Hereinziehung Gottes in die Welt, des Unendlichen in das Endliche, worin er den Grund vieler Gottlosigkeit und Irreligiosität sieht. Fasst man Gott als die Weltseele und damit die Welt als ein animal constans animo et corpore, so wird alles Endliche, und zwar sofern es endlich ist (concreter Pantheismus), zu einem Teil Gottes gemacht. Der Erdboden, welchen wir treten, ist dann ein Teil Gottes, der getreten wird; beim Töten eines lebenden Wesens wird dann ein Teil Gottes getötet[2]). Darum ist Gott nicht die Seele, welche durch Bewegung und Vernunft (motu ac ratione — Ausdehnung und Gedanke?) die Welt lenke, er ist nicht selbst anima, sondern animae quoque

1) Wie sehr die Begriffe esse und vivere in einander übergehen, darüber vergl. o. die Andeutungen S. 15. 16, vergl. auch de Trinit. IV, 11. Confess. I, 10. de civ. D. VIII, 6.

2) de civ. D. IV, 12. 13.

effector et conditor[1]). Von Gott, nicht mit Gott ist die Seele geschaffen; nicht ist sie ein Teil von ihm, sondern seine Schöpfung, nnd nicht ist Gott die Seele aller, sondern er hat alle Seelen gemacht[2]). — So bewahrt Augustin aus religiösem (persönlichem) Interesse Gottes Ueberweltlichkeit, vergisst aber deshalb nicht, dem specnlativen (allgemein-stringenten, kosmischen) Intcresse Rechnnng zu tragen, wie wir unten am Begriffe der »ordinatio« sehen werden (vergl. u. S. 47 ff.). Sein Gott geht nicht in die Welt ein, sondern seine Welt soll zn Gott kommen können. Darum ist das feststehende Grnndaxiom der ganzen Schöpfungslehre: von Gott ist alle endliche Substanz geschaffen dnrch freie Willenstat, nicht etwa ist sie hervorgegangen ans Gottes Wesen. »Der Wille Gottes ist die erste und oberste Ursache aller körperlichen Erscheinungen nnd Bewegungen«[3]). Der Wille, nicht das Wesen Gottes: denn »etwas anderes ist das was Gott ans sich erzengt, etwas anderes was er geschaffen hat«[4]). Was Gott aus sich erzeugt hat, ist naturgemäss aus seinem Wesen, ist ihm wesensgleich, also auch unendlich, unveränderlich; das ist allein der Sohn (verbum) und der heilige Geist: contr. epist. Man. q. v. f. § 41, de Trinit. I, 9; de genes. contr. Man. I, 4: nec ea genuit de se ipso, nt hoc essent qnod ipse est, sed ea fecit de nihilo, ut non essent aequalia. Alle endlichen Substanzen hat er geschaffen: »omnes naturae ab illo non de illo«[5]).

---

1) de civ. D. IV, 31.

2) ibid. VII, 5; vergl. auch XI, 22 s. f.

3) de Trinit. III, 7. 19.

4) de actis cum Felice Man. II, pag. 352.

5) de nat. bon. c. Man. cap. 1. Zur nämlichen Unterscheidung der Präpositionen ab und de vergl. de Trinit. III, 16; de civ. D. XI, 10; Confess. XIII, 48; contr. epist. Man. q. v. f. § 41 u. ö. Um noch eine andere hierher gehörige Begriffsbestimmung gleich zu erledigen, sei hier kurz bemerkt: Augustin gebraucht gewöhnlich das Wort »natura« in dem Sinne von »creatura« = »geschaffene Substanz« (ausser unserer Stelle vergl. contr. epist. Man. q. v. f. § 41, 44, de nat. bon. cap. XIX; de

Aber woraus hat nun Gott diese endlichen Substanzen geschaffen? Nicht aus dem Sein, denn sonst wären dieselben ja nicht nur ab illo sondern auch de illo, was gegen unsern ersten religions-philosophischen Grundsatz streitet; auch nicht aus einem andern Gotte gegenüberstehenden (sei es bösen, sei es irgendwie feindlichen) Wesen, denn ein solches giebt es überall nicht: de fid. et symb. II, 2. — Folglich ergicbt sich für die Schöpfungslehre der zweite Grundsatz: Gott hat alle Creatur aus Nichts geschaffen (ex nihilo facta esse omnia, factam esse omnem creaturam, naturam; Deus qui fecit omnia ex nihilo). Dieser Grundsatz ist hochwichtig betreffs der Consequenzen des Werturteils, welches wir mit Augustin in den beiden folgenden Capiteln fällen werden. Darum finden wir denselben auch so ungemein oft wiederholt[1]. — Wir wollen uns zugleich hier einmal daran erinnern, dass das Sein an sich wertvoll ist, und dass Gott das höchste Gut, weil das höchste Sein ist (vergl. o. S. 17)[2]. Bevor wir aber hier den dritten Hauptgrundsatz der Schöpfungslehre entwickeln, gehen wir auf Art und Wesen der Schöpfung näher ein.

Gott also ist der »creator naturarum«[3], Gott, »qui fecit caelum et terram«[4], »qui condidit mundum«[5], ist »omnium substantiarum bonus auctor et conditor«[6]. Fragen wir wei-

---

Trinit. VI, 8. XII, 5; de civ. D. V, 9, 4. XI, 15. XXI, 7 u. ö.). Zuweilen aber ist es identisch mit substantia = essentia im Anschluss an den Sprachgebrauch der Alten: de morib. Man. § 2 s. f., enchirid. de fid. sp. et car. § 4 cap. XIII. In diesem Sinne redet er auch wol von der »natura Dei«: lib. ad Paulin. s. epist. CXLVII § 20 cap. VIII; de civ. D. VII, 22; VI, 8; VIII, 5; XI, 15; enchirid. ad Laur. § 3 cap. IX: nullam esse naturam, quae non ipse sit aut ab ipso.

1) Wir citiren unter vielen Stellen de civ. D. XII, 1 § 3, XIV, 11; Confess. XII, 25; contr. epist. Man. q. v. f. § 27. 41—44; de genes. c. Man. I, 10.

2) Vergl. auch de morib. eccl. cath. I, cap. VIII § 13.

3) de civ. D. V, 9.

4) ibid. IV, 13.

5) ibid. VII, 26.

6) ibid. XII, 1.

ter: weshalb hat Gott die Welt geschaffen?, so ist die nächste Antwort: weil er sie schaffen wollte (vergl. S. 22)[1]. Fragt man aber noch weiter: weshalb wollte er sie schaffen?, so kann man keine Antwort erhalten, weil man damit nach dem Grunde des letzten Grundes fragen würde, weil man damit beim Unendlichen angekommen ist. »Denn man begehrt damit die Ursachen von Gottes Willen zu erfahren, da doch Gottes Wille selbst die Ursache aller seienden Dinge ist. Denn wenn Gottes Wille eine Ursache hat, so giebt es etwas das dem Willen Gottes vorausgeht — was zu glauben Frevel wäre. Wer also sagt: »weshalb schuf Gott Himmel und Erde?«, der muss die Antwort erhalten: »weil er wollte«; denn Gottes Wille ist die Ursache von Himmel und Erde, und deshalb ist Gottes Wille grösser als Himmel und Erde. Wer aber sagt: »weshalb wollte er Himmel und Erde schaffen?«, der fragt nach etwas grösserm als der Wille Gottes ist: es ist aber nichts grösseres ausfindig zu machen. Beschränken möge sich also die menschliche Verwegenheit und möge nicht fragen nach dem, was nicht ist, damit sie nicht vielleicht das was ist, erst recht nicht finden könne«[2]. Mit andern Worten: »Wer fragt, weshalb Gott die Welt habe machen wollen, fragt nach der Ursache des Willens Gottes. Aber jede Ursache ist wirkend. Alles Wirkende aber ist grösser als das was gewirkt wird. Nichts grösseres aber giebt es als den Willen Gottes. Also kann man nicht nach dessen Ursache fragen«[3].

An diese Lehre von dem Willen Gottes als dem letzten Grunde der Weltschöpfung schliesst sich naturgemäss die Frage nach der Zeitlichkeit oder Zeitlosigkeit der letztern. Interessant ist bei der Beantwortung derselben das Streben Augustins, der Vernunft gleicherweise wie dem religiösen Herzen gerecht zu werden. Ein ewiges Bestehen der Schöpfung würde das prius und damit die letzte Causalität des göttlichen Willens vernichten, ein zeitlicher Willens-

1) de Genes. contr. Man. I, 4.
2) de civ. D. V, 9. 3) quaestt. 83 qu. 28.

entschluss Gottes diesen göttlichen Willen verändern, und das hiesse verendlichen. »Warum gefiel es dem ewigen Gotte damals (d. h. in principio, Genesis 1, 1) Himmel und Erde zu schaffen, da er sie doch vorher nicht geschaffen hatte? Wer so spricht um der Annahme willen, dass die Welt ewig, ohne jeglichen Anfaug und deshalb nicht als von Gott geschaffen erscheine, ist abgewendet von der Wahrheit und schwer leidend an der Todeskrankheit der Irreligiosität. Denn ganz abgesehen von den prophetischen Aussprüchen (der Schrift) verkündet die Welt selbst durch ihre höchst geordnete Veränderlichkeit und Beweglichkeit und durch die vollkommen schöne Form alles Sichtbaren gleichsam schweigend, dass sie (erst) geschaffen sei, und zwar, dass sie nur von dem unaussprechlich und unsichtbarlich grossen und unaussprechlich und unsichtbarlich schönen Gotte habe geschaffen werden können«[1]). Andere zwar treibt ein gewisses religiöses Interesse, wenn sie Gott für den Schöpfer der Welt halten, indessen nicht den Anfang der Zeit, sondern nur den Anfang seiner Schöpfung (gleichsam sich vollziehend in ewiger Zeitlichkeit) in Gott setzen: aber damit setzen dieselben Gottes Unveränderlichkeit der Anklage eines neuen, eines zeitlichen Willensentschlusses und damit der Verendlichung aus[2]). . »Gottes Güte darf niemals als müssig angesehen werden, damit sein Tun nicht der Zeitlichkeit verfällt, und rückwärts gerechnet (vor der Weltschöpfung) nicht eine ewige Stockung anzunehmen ist (cessatio)«[3]). »Darum mögen sie glauben, dass zwar einerseits die Welt aus der Zeit heraus (ex tempore) habe geschaffen werden können, dass aber deshalb Gott bei ihrer Schöpfung seinen ewigen Plan und Willen nicht geändert habe«[4]). »Gemäss jener seiner Willensrichtung, welche zugleich mit dem Vorherwissen im-

---

1) de civ. D. XI, 4 § 2. Vergl. unten Cap. III. S. 51.

2) ibid. XI, 4. Vergl. zu der ganzen Erörterung die klare erschöpfende Behandlung der Frage bei R. Rothe, theol. Ethik. 2. Aufl. 1. Bd. § 52 (S. 193—206).

3) de civ. D. XII, 17. 4) ibid. XI, 4.

merwährend ist, hat Gott im Himmel und auf Erden alles was er wollte, nicht nur das Vergangene oder das Gegenwärtige, sondern auch das Zukünftige bereits gemacht«[1]. — Also der Entschluss Gottes, die Welt schaffen zu wollen, ist ein ewiger, unveränderlicher: wenn die Welt mit einem Zeitmoment zusammentrifft, so bezieht sich dieses Zeitmoment nicht auf Gott und sein Tun, sondern auf die Welt und ihr Werden, ihr Dasein. »Denn du gehst nicht in zeitlicher Weise allen Zeiten vorher, sonst gingest du nicht allen Zeiten vorher. Sondern du gehst aller Vergangenheit vorher in der Erhabenheit deiner immer gegenwärtigen Ewigkeit, und du übersteigst alle Zukunft: denn diese kommt und wird dann vorbei sein, du aber bist immer derselbe (bei welchem von keinem »quotidie« sondern nur von einem »hodie« die Rede ist[2]: »Gott bedarf der zeitlichen Dinge nicht, sondern hat dieselben lediglich aus freiwilliger Güte geschaffen«[3]). »Alle Zeiten hast du geschaffen und vor allen Zeiten bist du, und nicht gab es einen Zeitpunkt, wo die *Zeit* nicht gewesen wäre«[4]. »Denn das Zeitliche bewegend wird er selbst nicht bewegt«[5]. »Die Zeit hat nicht aus der Zeit heraus ihren Anfang genommen«[6]. Denn sonst wäre die Frage berechtigt, weshalb die Welt gerade an dem bestimmten Zeitpunkte geschaffen sei und nicht früher oder später[7].

Also ist allein möglich und notwendig: dass Gott die Welt *mit* der Zeit geschaffen habe[8]. — Wir können

---

1) de civ. D. XXII, 2; vergl. auch XII, 15.
2) Confess. XI, 16.
3) de civ. D. XII, 17.
4) Confess. XI, 16.
5) de civ. D. X, 12.
6) quaestt. 83, qu. 72.
7) de civ. D. XI, 5.
8) de civ. D. XI, 6. Vergl. ferner hierzu die beiden bedeutenden Stellen:

de Genes. c. Man. I, 3: Etsi in principio temporis Deum fecisse

hier nicht näher auf die transcendentale Erörterung der Zeit eingehen (die sich namentlich an de civ. D. XI und Confess. XI anschliessen müsste), da dieselbe hier über unser Ziel hinausliegt. Wir verweisen hier einfach auf Fortlages Urteil und Beurteilung von Augustins Zeitlehre[1]), und betrachten dieselbe hier nur, sofern sie ein integrirender Bestandteil von Augustins System ist. Und da finden wir denn: diese Zeitlehre ist nur die auf die endliche Welt sich erstreckende Kehrseite der bereits besprochenen Lehre vom unendlichen Sein; sie ist die Consequenz, welche für das Wesen der Vielheit aus dem Wesen der Einheit erfolgt[2]).

Gott ist seinem Wesen nach, wie wir gesehen haben, incommutabilis, er ist ewig, weil unveränderlich, und unveränderlich, weil er ewig ist; der Begriff der Veränderlichkeit ist enthalten in dem Begriffe der Beweglichkeit,

caelum et terram credamus, debemus utique intelligere, quod ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et tempora. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus, quando Deus nondum aliquid fecerat. Quomodo enim erat tempus, quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator? Et si tempus cum caelo et terra esse coepit, non potest inveniri tempus quo Deus nondum fecerat caelum et terram. Cum autem dicitur: quid ei placuit subito?, sic dicitur, quasi aliqua tempora transierint, quibus Deus nihil operatus est. Non enim transire poterat tempus, quod nondum fecerat Deus, quia non potest esse operator temporum nisi qui est ante tempora.

Confess. XI, 40: Nec patiar quaestiones hominum qui poenali morbo plus sitiunt quam capiunt et dicunt: quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram, aut quid ei venit in mentem, ut aliquid faceret, cum antea numquam aliquid fecerit? Da illis, Domine, bene cogitare quid dicant, et invenire, quia non dicitur numquam ubi non est tempus. Quod ergo dicitur numquam fecisse, quid aliud dicitur nisi nullo tempore fecisse? Videant ergo nullum tempus esse posse sine creatura. Cf. Plato Timaeus p. 28 A. mit 34 u. Ueberweg, Grundriss, I, 2. Aufl. S. 111 Anmerk.

1) C. Fortlage, Aurelii Augustini doctrina de tempore, diss. phil. Heidelb. 1856, bes. S. III und IV S. 11 ff.; S. 26—28. Cf. Rothe a. a. O.

2) vergl. o. S. 17 f.

mutabilitas ist gleich mobilitas und Veränderung = Bewegung. Unzeitliche Bewegung aber ist undenkbar (vergl. o. S. 18). »Wenn nämlich richtig unterschieden wird zwischen Ewigkeit und Zeit: dahin, dass Zeit ohne irgend eine bewegliche Veränderlichkeit nicht bestehen kann, in der Ewigkeit aber überall keine Veränderung ist: wer sähe da nicht ein, dass Zeitbewegungen nicht eingetreten wären, wenn nicht eine Creatur entstanden wäre, die irgend eine Veränderung durch irgend eine Bewegung erleidet; und dass, da die einzelnen Teile dieser Bewegung und Veränderung, welche nicht zugleich sein können, sich weichen und folgen, infolge der kürzern oder längern Zwischenräume dieses Wechsels (der Begriff der) Zeit eintreten musste? Da also Gott, in dessen Ewigkeit überall durchaus keine Veränderung ist, Schöpfer und Ordner der Zeit ist, so sehe ich nicht ein, wie er die Welt nach den Zeiträumen geschaffen haben soll, man müsste denn sagen, dass bereits vor der Welt irgend eine Creatur gewesen sei, nach deren Bewegungen die Zeiten abliefen«[1]. . . . Ferner kann die Welt auch nicht in der Zeit geschaffen sein: »denn was in der Zeit geschieht, geschieht sowohl nach irgend einer als auch vor irgend einer Zeit: nach der vergangenen, vor der zukünftigen; es hätte aber damals noch durchaus keine Vergangenheit sein können, weil noch keine Creatur bestand, durch deren veränderliche Bewegungen sie hätte erzielt werden können. Mit der Zeit aber ist die Welt geschaffen, wenn anders mit ihrer Gründung die veränderliche Bewegung geschaffen ist«[1]. — Welt, Creatur und endliche Bewegung, d. h. aber Zeitenverlauf, sind also identische Begriffe. Augustin will also sagen, dass Vielheit nur denkbar ist in der Zeit, dass also die Begriffe »Endlichkeit« und »Zeit« in engster innerer Verbindung stehen, dass Bewegung, Individualisation, Entwickelung, Harmonie und endliches Le-

---

1) de civ. D. XI, 6.

ben erst möglich werden im Flusse der Zeit. »Wo giebt es etwas höheres als das, darin die unerschütterliche, unveränderliche, ewige Gleichmässigkeit bleibt: wo es keine Zeit giebt, weil es keine Veränderlichkeit giebt; und von wo aus die Zeiten geschaffen, geordnet und massvoll geformt werden, welche die Ewigkeit nachahmen: wenn des Himmels Drehung zum Ausgangspunkte zurückkehrt und die Himmelskörper dorthin zurückruft und durch Tages-, Monats-, Jahres- und Zeitenläufe und durch die übrigen Kreise der Gestirne den Gesetzen der Gleichheit, der Einheit und des geordneten Systems (ordinationis) gehorcht[1]. — So sind den himmlischen Dingen die irdischen untergeordnet, und die Weltkörper begleiten mit ihrer rhythmischen Wechselfolge gleichsam das Lied des Weltalls«[2]. — Ohne Zeit wäre gar keine Stufenfolge, kein Aufsteigen zu höherem, von dem mehr Endlichen zu dem weniger Endlichen möglich: bis hinauf zum Ewigen, Unsterblichen, zu Gott, »qui ex nulla specie motuve mutaris nec temporibus variatur voluntas tua«[3], »apud quem rerum omnium instabilium stant causae et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines et omnium irrationabilium et temporalium[4]) sempiternae vivunt rationes«[5]. Gerade durch diese nur in dem Zeitflusse mögliche Stufenfolge kann eine endliche Welt überhaupt bestehen, denn »quoniam non aequalia omnia fecisti, ideo sunt omnia«[6]. Es kehren diese Gedanken im dritten Capitel ausführlicher wieder[7].

---

1) vergl. unten cap. III.

2) de music. VI, § 29. Confess. XI, 17.

3) Confess. XII, 11.

4) irrationabilia et temporalia: vergl. den von Volkelt öfters gebrauchten Ausdruck »Absurdität der Zeit«. Vergl. ferner über den dialectischen Wert des Zeitbegriffes die Ausführungen des Hegelianers Alois Biedermann im 3. Teile seiner »christlichen Dogmatik«.

5) Confess. I, 9. quaest. 83 qu. 19.

6) Confess. VII, 18.

7) Ueberhaupt erfahren wir durch die folgenden Capitel noch manches, das inhaltlich dem ersten und zweiten angehört: über Gottes und

An dieser Stelle betrachten wir noch den dritten Hauptgrundsatz von Augustins Schöpfungslehre. Der erste und zweite (vergl. o. S. 19—20) lanten zusammengefasst: von Gott ist alle endliche Creatur dnrch freie Willenstat aus Nichts geschaffen. Der dritte Grundsatz nun ist folgender: alle Creatur ist ihrem Wesen nach gnt. Dieser Satz ergiebt sich ja auch als notwendige Folge aus dem Wesen Gottes nnd dessen Verhältnisse zur Weltschöpfnng: Wenn Gottes Wille der schlechthin gute ist, und die einzige Ursache der geschaffenen Welt, so versteht es sich von selbst, dass auch die letztere gut sein muss; denn aus dem Guten kann nichts Schlechtes entstehen, und so lange Gottes Wille gut ist, kann er nicht auf Uebeles gerichtet sein. Es zieht sich deshalb dieser Grnndsatz, dass alle Creatur als solche gut sei, in unzählig vielen Variationen dnrch das Denken nnd in unendlich vielen Stellen durch die Schriften Augustins. Nicht nur in Rücksicht auf den schaffenden Gotteswillen sondern auch in Rücksicht auf die eigene Snbstanz muss die Creatur gnt sein. Haben wir doch schon oben (S. 14 ff.) gesehen, dass nach Augustins Grundanschannng alles Sein als solches einen Wert hat, dem Nichtsein vorzuziehen nnd deshalb gut ist. Wir sahen auch, wie diese geschaffene Welt nicht etwa ein blosser Schein ist, sondern eine recht reale Existenz hat, dass sie wirkliche und wahre Substanz ist, wenn auch geschaffene im Gegensatz zur absoluten. Also mnss die Creatur von zwei Gesichtspunkten aus gut sein: hinsichtlich ihrer causa efficiens nnd hinsichtlich des eigenen Wesens. Darum ist es überhaupt unmöglich, dass irgend etwas Wesenhaftes ein malum sei: »omnino natura nulla malnm«[1]), oder positiv ausgedrückt: omnis natura bonum est. —

---

der Schöpfung Wesen. Der Grund davon liegt in dem doppelten Wege von Augustins Denken (vergl. o. S. 15 ff.), dem mehr deductiven und dem mehr empirisch-regressiven.

1) de civ. D. XI, 22. Da wir im folgenden Capitel von anderem Gesichtspunkte aus auf dieselbe Sache eingehen müssen, so beschränken

Wir erinnern uns indes, dass oben Gott als summe bonus, als das summum bonum, bezeichnet wurde (S. 17). Daraus ergiebt sich, dass die geschaffenen Substanzen, welche, wie wir sahen, auch Güter sind, doch einen geringern Wert haben müssen als das summum bonum der absoluten Essenz Gottes. Wir fragen darum weiter nach dem relativen Werte der geschaffenen Substanzen und ihrem Verhältnisse zum summum bonum. —

B. Synthetischer Teil.

III. Die Welt als Kosmos.

(Wert der Individualisation. — Vernunft des Causalzusammenhanges. — Ordo. — Stufenfolge der geschaffenen Substanzen. — Pulcritudo universitatis.)

Alle Naturen (= creaturae) sind also das Werk des summe boni creatoris und deshalb gut, aber da sie dem Schöpfer nicht wesensgleich, nämlich nicht summe et aequaliter et incommutabiliter gut sind, so kann das Gute an ihnen vermehrt und vermindert werden[1]. Aus diesem Satze ergiebt sich sofort eine verschiedenartige Wertung der einzelnen Creaturen: je grösser das Gute an ihnen ist, um so näher stehen sie dem absolut Guten; je geringer ihre Substanz, d. h. ihr Gutes ist, um so tiefer stehen sie auf der Stufenleiter der Geschöpfe. Die einzelnen Wesen sind also

wir uns hier auf einige hauptsächlichste Citate. Grundsatz: omnis natura, in quantum natura est, bona est (contr. epist. Man. q. v. f. § 36, 37, 41; de nat. bon. contr. Man. cap. 3. 4. 19; enchirid. ad Laur. § 3 cap. IX, § 4; de continent. § 18 u. ö.; de civ. D. XI, 17. 21. 22, XII, 1; quaestt. 83 qu. 4: bonorum causa Deus; ibid. quaest. 21: boni tantummodo auctor (Deus) est: et propterea summum bonum ipse est. Quocirca mali auctor non est, qui omnium quae sunt auctor est; quia in quantum sunt bona sunt. Conf. V, 20. Confess. XIII, 2: Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua subsistit, ut bonum . . . non deesset. —

1) Enchirid. ad Laurent. § 4 cap. XII.

um so mehr Güter, als sie in höherm Grade *sind* (mehr Teil am Sein haben), und ein um so geringeres Gut ist das einzelne Dasein, als es weniger Teil an dem Sein hat, d. h. als es dem Nichts näher steht: denn das Nichts ist der Gegensatz des Seins (s. o. S. 16 ff.). Alles Dasein also bewegt sich zwischen dem Sein und dem Nichts[1]). Gerade durch den differenzirten Wert des Einzelseins ist mithin die Individualisation erst möglich. »Weil du nicht alle Dinge wesensgleich gemacht hast, deshalb bestehen alle Dinge«[2]). Es wäre eine ungerechte Forderung, wollte man wünschen, dass alles geschaffene summe bonum sein sollte: würde doch in diesem Falle die sichtbare Welt wieder verschwinden müssen und allein das bestehen bleiben, was Gott wesensgleich ist, in bewegungsloser Einheit (quem — scil. filium — nisi unum gennisset, non id quod ipse est, genuisset, quia ipse unus est[3]). Verlangte man also, dass nicht auch untergeordnetere Güter, weniger seiende Substanzen, sondern nur summe bona existiren sollten, so wünschte man damit, dass alles Geschaffene nicht sein sollte, nur weil es Gott nicht gleich sein kann. Da wäre gar keine Stufenfolge des Guten, der Existenz, möglich, oder mit andern Worten, alle Bewegung und Entwickelung, aller empirische Lebenstrieb wäre verschwunden[4]). »Ecce illa discedunt, ut alia succedant et omnibus suis partibus constet infima universitas« (Confess. IV, 16). »Deus summa essentia est, i. e. summe est et ideo incommutabilis est: rebus quas ex nihilo creavit esse dedit sed non summe — esse, sicut ipse est, *et aliis dedit esse amplius et aliis minus*: *atque ita*

---

1) A terrenis usque ad caelestia et a visibilibus usque ad invisibilia sunt aliis alia bona meliora: *ad hoc inaequalia, ut essent omnia* (de civ. D. XI, 22). Et inspexi caetera infra te et vidi *nec omnino esse nec omnino non esse*: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es, non sunt (Confess. VI, 17).

2) Confess. VI, 18.

3) contr. epist. Man. q. v. f. § 42. 43.

4) ibid.

n a t u r a s e s s e n t i a r u m g r a d i b u s o r d i n a v i t (de civ. D. XII, 2). Gerade hier ergiebt sich sehr deutlich, wie fern Augustin spinozistischen Gedankenkreisen steht: weit entfernt, das Dasein nur für Schein halten zu wollen, ist ihm dasselbe vielmehr ein Teil des absoluten Seins, besitzt es selbst (allerdings in graduellen Abstufungen) reales d. h. absolutes Wesen. Und es zeigt sich darum auch hier, wie sehr für unsern Denker die Begriffe »Sein« und »Dasein« trotz aller Verschiedenheit doch wieder zusammen fallen: die starre, wandellose Einheit ist ihm gar nicht an sich das Begehrenswerte, sondern erst dann, wenn sie gerade durch die Differenzirung sozusagen lebendig, concret geworden ist (cf. oben S. 32 die Citate: contr. epist. Man. q. v. f. § 42. 43. de civ. D. XI, 22): Die Stufenfolge des Daseins ist ja die Offenbarung des Seins selbst. Es ist für ihn deshalb auch die Zeit, trotz aller Absurdität, mit dialectischem Zwange der notwendige, wenn auch zu überwindende Durchgangspunkt der lebensvollen Creatürlichkeit (cf. oben S. 27—29).—

Man braucht ja hier nicht gleich an einen Pantheismus zu denken, dadurch Gott in der Vielheit erst zum Bewusstsein gelangt: vor diesem Extrem schützt den Augustin seine kräftige Religiosität; aber innerhalb der letztern steht er der hegelschen Vernunftauffassung näher als der spinozistischen.

Um die Wahrheit dieses Satzes einzusehen, müssen wir, bevor wir die Stufenfolge des Seins im Einzelnen betrachten, dem Vernunft g r u n d e der Welt weiter nachgehen. Wir erinnern uns, dass Augustin sich ängstlich hütet, die Endlichkeit begrifflich aus der Einheit sich entwickeln zu lassen: die Lehre von der Schöpfung aus freier Willenstat wird immer und immer wiederholt: es ist alles v o n Gott, nicht a u s Gott geschaffen. Aus r e l i g i ö s e m Interesse rettet Augustin so Gottes Ueberweltlichkeit (s. o. S. 22). — Wenn aber überall bei der Betrachtung der Schöpfung religiöses Interesse sich durch Postulirung von Gottes specifischer Erhabenheit über die Welt vor der Gefahr eines naturalistischen Pantheismus bewahren will, so muss doch auch ande-

rerseits irgend ein Wesenszusammenhang zwischen Schöpfer und Creatur bestehen bleiben, soll anders das Herz sich wirklich religiös interessiren können. Sind Schöpfer und Creatur nach Vollendung der Schöpfung zwei absolut heterogene Wesen, so ist nicht abzusehen, wie mich die historische Notiz, Gott habe die Welt geschaffen, irgendwie religiös mehr interessiren sollte, als diejenige, der Teufel habe es getan. Wir bemerken auch hier wieder, wie religiöses und speculatives (persönliches und kosmisches) Prinzip auf einander angewiesen sind. Es ist deshalb auch consequenter Deismus im Extrem eben so irreligiös als consequenter Pantheismus im Extrem. Der rechte Verein des religiösen und des speculativen Gesichtspunktes wird stets das eine Prinzip am andern zu modificiren und zu rectificiren suchen.

Auch der ebenso fromme als denkende Augustinus geht diesen Mittelweg. Aber freilich, ohne sich selbst dessen ganz klar bewusst zu sein. Den Pantheismus hatte er entrüstet entfernt, indem er wieder und immer wieder verkündet: natura non de Deo sed ab illo, ex voluntate illius facta de seu ex nihilo! — Aber die geistige Immanenz tritt ganz leise und unbemerkt an die Stelle von jenem. Denn für Augustin ist ja der Grund aller Creatur, der Wille Gottes, selbst Vernunft. Wissen wir doch bereits aus der Erörterung von Gottes Wesen (vergl. o. S. 17), dass der Wille nichts Accidentielles an demselben ist sondern identisch mit dem Wesen[1]). Am Wesen aber haben ja die geschaffenen Substanzen als solche mehr oder weniger Teil (vergl. o. S. 31. 32): folglich sind dieselben, »in quantum sunt«, eine Darstellung und Auswirkung des göttlichen Willens[2]). Es ist dies ja auch schon eine selbstverständliche unreflectirte Forderung des naiven logischen

---

1) de Trinit. IV, 1—2: die Identität der aeternitas, veritas, voluntas, beatitudo. — ibid. VI, 8: magnus, bonus, sapiens cet. — ibid. X, 13: mens, memoria, voluntas hominis als imago Trinitatis.

2) de civ. D. XXII, 8: voluntas tanti utique conditoris rei cuiusque natura est. —

Denkens sowohl als des religiösen Empfindens: es muss sich irgend ein einheitliches Band um Schöpfer und Schöpfung schlingen, soll anders jede Selbstbeziehung des Geschaffenen auf den Schöpfer nicht zwecklos und widerspruchsvoll sein. Dieses einheitliche Band haben wir ja auch bei Augustin bereits kennen gelernt: es ist die Einführung des Wertbegriffes in die Betrachtung der Welt. Weil der Grund der Welt, der Wille Gottes, schlechthin gut ist, darum muss auch die Welt gut sein; und umgekehrt, der absolut gute Schöpfer hat lediglich deshalb die Creatur geschaffen, »ut bona esset«[1]. Die Begriffe »gut« und »Natur« (d. h. Wesen) sind, wie wir wissen, identisch; darum wird dasselbe, was wir oben von der Beziehung des Daseins zum Sein sagten, auch von dem Verhältnisse der Einzelgüter zum absolut Guten gesagt: nämlich das Geschaffene und Individuelle ist nur dadurch gut, dass es Teil hat am absolut Guten[2].

Diesen Monismus des göttlichen Willens im Weltzusammenhange weist Augustin nun im Einzelnen nach; vom Causalnexus ausgehend, führt er uns in die gnostische Tiefe eines vernunftdurchleuchteten Pleroma. »Alles was von Gott geschaffen ist, hat pro suo modo (d. i. im Verhältnisse zu seinem immanenten Zwecke, siehe u. S. 56) von ihm Sein empfangen« (de nat. bon. c. Man. cap. 19). »Es reicht

---

1) quaestt. 83 qu. 4: bonorum causa Deus est. ibid. qu. 10: omne bonum a Deo. — de civ. D. XI, 17: Deus naturarum bonarum optimus creator. ibid. cap. 21: quis fecit mundum? Deus. Per quid fecit? per verbum. Quare fecit? ut bonum esset. Non causa melior quam ut bonum crearetur a Deo bono. — enchirid. ad Laur. § 4 cap. XI: naturae igitur omnes, quoniam naturarum prorsus omnium conditor summe bonus est, bonae sunt. — de civ. D. XI, 10: omnia bona creata a simplici bono (vergl. hierunter not. 2). — de nat. bon. contr. Man. cap. 19: Omnis natura ab illo est ideoque (NB!) bona. — de civ. D. XI, 23: Deus nullam causam faciendi mundi intelligi voluit nisi ut bona fierent a bono Deo. Vergl. hierzu das oben S. 30. 31 Gesagte und S. 31 das letzte Citat der Note: Confess. XIII, 2. —

2) quaest. 83 qu. 24. omne quod mutabile est, non per se ipsum sed boni incommutabilis participatione, in quantum est, bonum est. —

die Macht des Willens Gottes durch die geistige Schöpfung hindurch bis hinab zu den sichtbaren und sinnlichen Wirkungen der körperlichen Welt. Aber die Naturordnung in der Umdrehung und Beweglichkeit der Körper ist eine andere (als in der geistigen Welt); denn wie sehr auch diese Naturordnung dem Winke Gottes gehorsam ist, so ist doch infolge der unausgesetzten Gewöhnung daran den Menschen die Verwunderung darüber abhanden gekommen. Hierher gehören die in kurzen oder wenigstens nicht langen Zeitabschnitten sich ereignenden Veränderungen am Himmel, auf der Erde und im Meere, wo Absterben, Wiederentstehen und andere Vorkommnisse stets unter einander abwechseln. Andere Erscheinungen wiederum, welche nur in ausgedehntern Zeitabschnitten vor sich gehen, fallen als ungewöhnlichere auf, gehen aber nichts destoweniger aus derselben Ordnung der Natur hervor. Ueber diese letztern Dinge erstaunen zwar viele Menschen, von den Naturforschern aber werden dieselben erforscht und dann erscheinen sie nachher, je mehr sie sich im Fortschritte der Menschenalter wiederholen und allgemein bekannt werden, desto weniger wunderbar. Derart sind Verfinsterungen und seltener sich darstellende Erscheinungen von Gestirnen, Erdbeben, aussergewöhnliche Geburtsfälle und dergl., was alles lediglich aus Gottes Willen vor sich geht: — aber die meisten sind sich darüber nicht klar. Deshalb hat auch die Eitelkeit der Weisen es wagen dürfen, derartiges aus andern Ursachen herzuleiten: vielleicht aus solchen, die zwar wahr sind, aber noch zu nahe liegen, da jene nicht *die* Ursache erkennen konnten, welche die letzte, höchste und übergeordnete (superiorem caeteris omnibus causam) von allen ist, nämlich den Willen Gottes«[1]). — Man muss also nie bei einer

1) de Trin. III, 6. 7. Welch fruchtbare Gesichtspunkte liessen sich aus dieser bedentenden Stelle heutzutage für die Erörterung des Verhältnisses von Empirie und System, von Causalität und Teleologie gewinnen! — Dass die Frage nach dem Zwecke durch jede neue Errun-

nähern Ursache der Erscheinungen stehen bleiben, sondern überall zu der letzten, der voluntas Dei, aufsteigen (de Trin. III, 8). »So ist denn der Wille Gottes die letzte und höchste Ursache aller sinnlichen Formen und Bewegungen. Denn es geschieht nichts auf sinnliche und sichtbare Weise, was nicht von der innern unsichtbaren und intelligibeln Regierungsstelle des höchsten Herrschers her entweder befohlen oder zugelassen werde, gemäss der unaussprechlichen Gerechtigkeit der Belohnungen und Bestrafungen, der Anerkennungen und Vergeltungen, in jener höchst gewaltigen und unermesslichen Staatsordnung (Gemeinwesen) der gesammten Schöpfung«[1]. »Etwas anderes ist es, aus dem innersten und letzten Quellpunkte der Ursachen heraus eine Schöpfung zu gründen und zu regieren, und wer das tut, ist allein der schöpferische Gott; etwas anderes aber, gemäss der bereits von jenem verteilten Kräfte und Anlagen irgend eine Wirkung äusserlich hinzu zu bringen, sodass ein Erzeugnis zu dieser oder jener Zeit, auf diese oder jene Weise hervorgehe. Denn alle solche Erzeugnisse sind eigentlich bereits in ursprünglicher und primärer Weise (originaliter et primordialiter) gleichsam im Einschlag des Elementargewebes geschaffen und stellen sich nachher nur bei geeigneter Gelegenheit heraus«[2].

So begründet Augustinus eine tiefdurchdachte Weltan-

---

genschaft der empirischen Wissenschaft nur ein Stockwerk höher hinaufgeschoben oder besser nur aus einem unrechtmässig occupirten Terrain vertrieben wird, übersieht man zu oft. Vergl. hierzu Fr. Paulsens Einleitung zu Hume's Dialogen über natürl. Religion in v. Kirchmanns Bibliothek Heft 246, und Tyndalls Hibbert-Vortrag über »Religion und Wissenschaft«. —

1) de Trinit. III, 9. Lateinisch prägnanter: Nihil enim fit visibiliter et sensibiliter quod non de interiore invisibili atque intelligibili aula summi imperatoris aut iubeatur aut permittatur secundum ineffabilem iustitiam praemiorum atque poenarum, gratiarum ac retributionum, in ista totius creaturae amplissima quadam immensaque republica.

2) de Trinit. III, 16.

sicht, derzufolge im kosmischen Zusammenhange höchstes Sein einerseits und dynamische Evolution andrerseits durchaus keine ausschliessenden Gegensätze sind. Zwar ist seine Entwickelungstheorie nicht darauf gerichtet, die Substanz zum Subject werden zu lassen — das verbietet ihm sein creatianisches Prinzip (s. o. S. 22) —, wol aber ist sein Kosmos ein lückenloses System fester Vernunftformen, welche in sich alle durch das innere Band des höchsten Seins als der Vernunft an sich zusammenhängen. »Wie die Mütter schwanger sind mit Embryonen, so ist die Welt selbst schwanger mit den Ursachen der Wesen, welche im Entstehen sind: aber deren Schöpfung innerhalb der Welt geht nur vor sich kraft jenes höchsten Seins, wo weder entsteht noch vergeht, weder beginnt noch aufhört zu sein irgend etwas« (de Trin. III, 16). So lässt sich die Welt mit einem Baume vergleichen (de Genes. ad literam, VIII, § 17. cf. V, § 44): hinc iam in ipsum mundum velut in quandam magnam arborem rerum oculus cogitationis attollitur, atque in ipso quoque gemina operatio providentiae reperitur, partim naturalis, partim voluntaria«[1]). —

Den Begriff der secundären Ursachen bezeichnet Augustin an andrer Stelle als »species extrinsecus efficiens«, während Gottes Wille als oberste zweckwirkende Causalität »species intrinsecus causas efficientes habens« bezeichnet wird, »quae facit nec fit«, »vis divina effectiva«, »intima Creatoris potentia« (de civ. D. XII, 25).

Bei dieser Ueberzeugtheit von der All-einheit des göttlichen Willens (und das heisst also der dynamischen göttlichen Vernunft, vergl. o. S. 34. 35) im Weltzusammenhange erkennt Augustin zwar die Möglichkeit und Wirklichkeit von Wundern an, sofern er darunter uns willkürlich erscheinende Eingriffe Gottes, d. h. der höchsten Causalität, in den Causalzusammenhang versteht (miracula),

1) vergl. R. Eucken, Grundbegriffe, S. 136.

und vertheidigt dieselben öfters in der »Gottesstadt«[1]). Aber er ist doch andrerseits auch so durchdrungen von der Ungetrübtheit und Unzerstörbarkeit dieses vernünftigen Kosmos, dass er die Realität von im letzten Grunde ausservernünftig-causalen Wundern (portenta) nur vom menschlichen Standpunkte aus zugeben kann. An und für sich kann es im Kosmos keine derartigen Wunder (portenta), welche schlechthin der vernünftigen Gesetzmässigkeit entgegenständen, geben, weil in demselben neben dem göttlichen (vernünftigen) Willen überall kein Platz für irgend eine andere wirkende Ursache und Kraft übrig wäre. Halten wir Menschen daher eine Erscheinung für ein solches unerklärliches Wunder, so ist uns eine Aeusserung derselben Einen und einheitlichen Machtwirkung Gottes entgegen getreten, welche uns bis dahin unbekannt war[2]). Ist es doch ganz allein Gott, »qui naturis a se creatis et subsistendi et movendi (des Seins und des Daseins) initia finesque constituit; qui rerum causas habet atque disponit, ... qui causas non solum principales sed etiam subsequentes novit atque ordinat, ...

---

1) de civ. D. X, 12: neque audiendi sunt qui Deum invisibilem visibilia miracula operari negant, cum ipse etiam secundum ipsos fecerit mundum, quem certe visibilem negare non possunt; quidquid igitur mirabile fit in hoc mundo, profecto minus est quam totus hic mundus, i. e. caelum et terra et omnia quae in eis sunt, quae certe Deus fecit. — sicut antem *ipse qui* fecit, ita *modus quo* fecit, occultus est et incomprehensibilis homini. Nam et omni miraculo, quod fit per hominem, maius miraculum est homo. Vergl. dazu die Worte des Hegelianers Fr. Sallet in seinem »Laienevangelium«:

»Ein Wunder ist des Sternenreigens Schwung,
Ein Wunder ist des Halms, der Ceder Spriessen,
Im Tier des Stoffes Verlebendigung,
Ein Wunder ist in uns des Geists Ergiessen«.

2) de civ. D. XXII, 8. Omnia portenta contra naturam dicimus esse sed non sunt. Quomodo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris rei cuiusque natura sit. Portentum ergo fit non contra naturam sed contra quam est nota natura.

qui sic administrat omnia qnae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat«[1].

In einem so klar vom alleinigen Gotteswillen getragenen Kosmos kann naturgemäss weder blindes Ungefähr, Zufall, noch vernunftlose Notwendigkeit bestehen.

Es sind die Begriffe »fortnitus« und »fatalis«, welche durch Gottes Providenz streng und prinzipiell von der Welt ausgeschlossen sind. »Fortnita ea sunt, qnae vel nullas habent causas vel non ex aliquo rationabili ordine venientes; et fatalia, quae praeter Dei et hominum voluntatem cuiusdam ordinis necessitate contingunt« (de civ. D. V, 3). Beiden Begriffen kann in dem göttlichen Vernunftsysteme der Welt keine Realität entsprechen: zufällig kann nichts sein, da alles eine Ursache haben mnss, und jede Ursache in dem einzig realen »ordine rationabili« des Willens Gottes eingeschlossen ist: ordo causarum certus est Deo ciusque praescientia continetur (de civ. D. V, 9). Blinde Schicksalsnotwendigkeit ist aber auch nicht möglich, weil die einzige »ordinis necessitas«, die es giebt, ebenderselbe vollbewusste, vernünftige Gotteswille ist (contr. Acad. I, 1: etenim fortasse quae vulgo fortuna nominatur, occulto quodam ordine regitur, nihilque aliud in rebus casum vocamus nisi cuius ratio et causa secreta est; vergl. auch de ord. I, 2, s. u. S. 47 ff.). — Wer diese Machtentfaltung des göttlichen Willens mit dem Namen »fatum« belegen will, der hat in der Sache recht, aber die Bezeichnung ist eine sinnentstellende: »sententiam teneat, lingnam corrigat«[2]. — In der Tat liegt es ja in dem Wesen des Vernunftbegriffes und dem der Vernunft-Notwendigkeit ausgesprochen, dass er sich in gleicherweise über das Zufällige, d. h. das Nicht-notwendige, wie über das nur Blind-causale, d. h. das Nicht-vernünftige, erhebt. In diesem Sinne sagt Augustin weiter: »dass alle Dinge durch das Fatum vor sich gehen, bestreiten wir, ja wir behaupten

1) de civ. D. VII, 30. X, 15.
2) de civ. D. V, 3—8.

sogar, dass gar nichts durchs Fatum geschehe: diejenige Ordnung der Ursachen aber, in welcher der Wille Gottes die höchste Macht hat, bestreiten wir nicht, noch nennen wir sie »fatum«, es sei denn in der Erwägung, dass das Wort »fatum« von »fari« herkommt (de civ. D. V, 9 § 3). In diesem Sinne, führt er an derselben Stelle weiter aus, könnten wir das Wort »fatum« annehmen, um das ewige Wort Gottes zu bezeichnen[1]), dadurch er in der Schöpfung »immobiliter i. e. incommutabiliter est locutus, sicut novit incommutabiliter omnia quae futura sunt et quae ipse facturus est« (ibid.). Es sind ja in dem Begriffe der Vernunft, der Intelligenz, diejenigen des Zweckes, des Planes, der Absicht und Weisheit analytisch mit enthalten. »Qui enim non est praescius omnium futurorum, non est utique Deus« (ibid.).

So ist denn die ratio divina für Gottes Willensentschliessung selbst sozusagen das Fatum, sofern sie mit demselben identisch ist, aber von keiner menschlichen Vernunft begriffen werden kann[2]). Und in dieser Bedeutung kann man also das Wort »fatum« stehen lassen. Zufall (casus, fortuito) dagegen ist gänzlich und in jeder Bedeutung unmöglich: »was durch Zufall geschieht, geschieht blindlings (temere), nicht nach der Vorsehung (providentia). Wenn also irgend etwas durch Zufall sich in der Welt ereignet, so wird nicht die Gesammtheit der Welt durch die Vorsehung gelenkt. Wenn nicht die gesammte Welt durch die Vorsehung geleitet wird, so besteht also irgend eine Natur oder Substanz, welche an der Wirkung der Vorsehung keinen Teil hat (quae ad opus providentiae non pertinet«, quaestt. 83 qu. 24). Das ist aber nicht möglich, entwickelt dieselbe Stelle weiter, weil alles Bestehende, kraft seines Seins und soweit es besteht, am Guten, an der absoluten Essenz, d. h. an Gottes Willen und Vorsehung Teil hat. Existirte etwas,

1) vergl. o. S. 35, not. 1: das Citat aus de civ. D. XI, 21: per quid fecit? per verbum (λόγος).

2) de civ. D. XI, 5. Vergl. R. Eucken, Gesch. d. philos. Terminologie, Leipzig 1879. S. 60.

das nicht Teil an der Vorsehung (= Gottes Wille = Gottes Wesen = absolut Gutes, de civ. D. II, 14) hätte, so wäre es als Seiendes gut, ohne am Guten Teil zu haben, also ohne gut zu sein. Die Annahme eines Zufalls (im Gegensatze zur Vorsehung) ist also schon allein deshalb unmöglich, weil sie gegen das logische Gesetz vom Widerspruche verstösst. — Dass Augustin in dieser seiner Beweisführung seinen eigenen durch das einseitige ontologische Verfahren herbeigeführten Trugschluss nicht bemerkt, berührt uns hier nicht weiter. Es genügt, auch auf diesem Wege sein Axiom des vollkommen rationalen Weltgrundes und Weltinhaltes constatirt zu haben, zumal er diese ontologische Argumentation doch nur nebenher anwendet, während, wie wir sahen, die treibenden Motive dieser seiner Weltansicht viel lebensvollere und wahrere sind. — Vielleicht auch erkennen wir noch später, wie das ontologische Verfahren zwar stets, wo es erkenntnismässig auftritt, unerweisbar, ja trügerisch sein muss; dass es aber, selbst auf jenem Irrwege, hervorgeht aus einem viel tiefer als alle Erkenntnis im Wesen der Vernunft selber wurzelnden Ueberzeugtsein von der vernunfterfüllten Welt. —

Zunächst indes haben wir den vernünftigen Inhalt des Kosmos weiter zu verfolgen. Wir haben bis jetzt aus dem Wesen des Weltgrundes und der Art seiner Beziehung zur Welt erfahren, dass die Welt zwar nicht wesensgleich aus Gott hervorgeht, sondern durch einen aus dem Wesen sich nicht mit analytischer Notwendigkeit ergebenden Willensact geschaffen ist, dass aber bei näherer Betrachtung auch dieser Willensact sich seinem Wesen nach als rationell erweist und somit die geschaffene Welt doch in Wesensbeziehung zu ihrem Schöpfer bleibt. Aber wir müssen über den Vernunftinhalt der Welt noch mehr als diese allgemeine Begriffsbestimmung erfahren. Denn bis jetzt stehen für die Erklärung desselben noch zwei Wege der Denkmöglichkeit offen: entweder wir gehen auf dem einmal betretenen creatianischen Wege weiter, halten Sein und Dasein begrifflich auseinander und lassen jenes (Gottes Wesen) auf dieses (die

geschaffene Welt) nur durch die **Tat** — den Willen — wirken: dann wird für die Erklärung der empirischen Weltvernunft nur die Annahme irgend einer prästabilirten Harmonie übrig bleiben. — Oder aber mittelst der Schöpfung wird das **Wesen** Gottes selbst in der Welt ausgewirkt und energisch: alsdann ist die Schöpfung selbst vernunftnotwendig, sozusagen die Entelechie der Vernunft. — Jener Weg entspricht einem dualistischen Denken, das auf einen rationalen Monismus hinstrebt, dieser ist derjenige eines monistischen Denkens, welches vom naiven Dualismus seine Ausgänge genommen hat: es will den **über**weltlichen Gott nicht aufgeben, weiss aber auch mit dem **ausser**weltlichen nichts anzufangen: das ist der ebenso religiöse wie philosophische Weg des Augustinus. Für ihn ist nicht nur der schöpferische Willensact entsprungen aus dem vernünftigen Wesen Gottes, sondern das letztere ist auch die intelligibele Materie für die Ausführung des Schöpfungsactes. Gottes vernünftiges Wesen wird in der Schöpfung niedergelegt, ausgewirkt und offenbar. Wir betreten hier den Boden der concreten geistigen Immanenz, in welcher sich Augustins philosophische Abstammung vom Platonismus bekundet[1]. —

»Denn nicht hat er geschaffen und ist dann fortgegangen, sondern **aus** ihm besteht alles **in** ihm«[2], »bei dem aller unbeständigen Dinge unveränderliche Ursprünge bleiben und aller unvernünftigen und zeitlichen Dinge ewige Vernunftgründe leben«[3]. Ja, diese »sempiternae rationes viventes« sind das aus dem Reichtum des göttlichen Seins herausgenommene intelligibele Material, aus welchem die Welt erbaut ist. Es ist die platonische Ideenlehre, welche Augustin hier seinem Systeme adaptirt hat, derart dem Christentume

---

1) Vergl. dazu im Allgemeinen: G. Loesche, de Augustino Plotinizante p. 9. 13 ff. Ueberweg, Grundriss I, 2. Aufl. S. 102—115. 221—225. Zeller, die Philos. der Griech. III, 2. 2. Aufl. S. 441—454. I, 2. Abteil. S. 185. 276.

2) Confess. IV, 17.

3) Confess. I, 9 vergl. S. 29 not. 4 und Text.

und seinem Lebensprinzipe (vergl. o. S. 11 ff.) einverleibt hat, dass es vielleicht zweifelhaft bleibt, ob wir diese realen Vernunftformen, welche durch ihr zeitloses Sein das Dasein bedingen, mehr im Sinne der platonischen Ideen oder mehr im Sinne der aristotelischen Entelechien aufzufassen haben. Jedenfalls ist hier die durch die alexandrinische und neuplatonische Philosophie vorbereitete Umwandlung der Weltanschauung vollzogen, kraft deren »die Ideen als ursprünglich im Geiste Gottes existirend gedacht werden und also eine wesentlich geistige Beschaffenheit erhielten«[1]).

Die Hauptstelle, die wir hier anzuziehen haben, ist Quaestt. 83 qu. 46. Denn dieselbe spricht es geradezu aus, dass der Inhalt der Ideenlehre dem Christentume gehöre. »Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur.« Wir stehen also ausgesprochenermassen hier auf dem platonischen Boden des idealen Realismus, der aber ein geistiges Wesen angenommen hat. Durch diese Uebertragung auf das Gebiet des Geistseins ist sofort die Verlegenheit beseitigt, in welche der genuine Platonismus durch die Frage nach der Art der Beziehung zwischen idealer und endlicher Welt gebracht wird. Wir stehen dadurch innerhalb dieser Beziehung nicht mehr vor einer μετάβασις εἰς ἄλλο γένος· der, übrigens in sich selbst ebenfalls prinzipiell unvollziehbare, Verlegenheitseinwurf, den τρίτον ἄνθρωπον zu Hilfe nehmen zu müssen, fällt ebenso weg wie die blosse Beschränkung auf die Dynamis der Entelechie, welche doch auch im letzten Grunde über die Grenze des Individuellen nicht hinauskommt. — Denn mit diesem Setzen der rein geistigen Urformen der Dinge im Geiste Gottes — der Urformen des Daseins im Sein — ist der rein geistige Grund der Welt anerkannt.

1) R. Eucken, Gesch. und Kritik d. Grundbegr. d. Gegenwart. S. 224. Die Untersuchung darüber, wie weit der Inhalt der augustinischen Philosophie dem (Neu-)Platonismus angehöre, liegt ausserhalb des Rahmens dieser Arbeit. Vergl. darüber G. Lösche a. a. O.



»Aeternae rationes rerum stabiles, quae in divina intelligentia continentur«, — was ist damit anders festgestellt als die Rationalisirung der Erscheinungswelt? Wir stehen also wiederum auf dem Boden der rationalen Immanenz. »Und obwol diese selbst (nämlich »rationes rerum stabiles, quae in divina intelligentia continentur«), fährt Augustin fort, weder entstehen noch vergehen, so sagt man doch, dass nach ihnen geformt werde, was da entstehen und vergehen kann und was wirklich entsteht und vergeht. Keine Seele aber ist fähig, dieselben anzuschauen, es sei denn eine vernunftbegabte, und auch diese nur vermöge desjenigen Teiles, dadurch sie hervorragt (sc. über das in möglicher und wirklicher Weise Vergängliche): nämlich vermöge ihres eigenen geistigen und vernünftigen Wesens (mente ac ratione), gleichsam eines innern und intelligibeln Gesichtssinnes« — Eine solche vernünftige Seele aber, welche in reinem Aufschwung des Innenlebens zu der reinen Intuition dieser geistigen Welt gelangt, wird zu dem Geständnisse gedrängt, dass alles Existirende, d. h. alles was durch eine spezifische Wesensbeschaffenheit in seiner Gattung enthalten ist, durch Gottes Urheberschaft hervorgebracht ist, und dass durch diese selbe Urheberschaft alles Lebende lebt, »und dass dadurch die universelle unverletzliche Ordnung der Welt, kraft deren der Wechsel und Wandel der Dinge seine gebührenden zeitlichen Bahnen in feststehendem Masse regelt, in den Gesetzen des höchsten Gottes gehalten und gelenkt werde.« Mit diesem Satze ist ausgesprochen, dass auch die Naturgesetzmässigkeit eine Darstellung der Vernunft ist, d. h. dass die Causalität der Logik entspricht, und wir stehen also damit innerhalb eines schönen ontologischen Kosmos. »Denn wenn man jenes (im zuletzt citirten Satze Gesagte) festhält und zugesteht, wer könnte dann zu behaupten wagen, dass Gott in unvernünftigem Wesen (irrationabiliter) das All geschaffen habe? — Da man das mit Recht nicht sagen oder glauben kann, so bleibt allein übrig, »ut omnia ratione sint condita«.

Hier nun lässt sich Augustin durch platonische Remi-

niscenz und den Doppelschimmer des Wortes »ratio« im Sprachgebrauche verleiten, zunächst von der Einheit der Vernunft — vom absoluten Geiste — zurückzugehen auf sozusagen ideale einzelne Vernunfthypostasen oder vielleicht besser Vernunftmodi, denn er fährt sogleich fort: »nec eadem ratione homo qua equus (sc. conditus est). Hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus.« Aber sein Zug zur Vernunfteinheit lässt ihn doch auch sofort wieder auch diese erst secundären Vernunftgründe der existirenden Welt (die einzelnen rationes) auf den primären Wesenskern und Wesensgrund, den absoluten Geist, zurückführen: denn der gemeinsame Ort dieser einzelnen rationes ist »in ipsa *mente* creatoris«. Augustin verbindet also in seiner Weltansicht in gewisser Weise die Dynamis des immanenten Geistseins mit der urbildlichen Wirksamkeit einzelner Ideen. Der allgemeine Weltgrund, aus welchem sich auf (scheinbar lediglich) creatianische, in Wirklichkeit doch immanente Weise die Creatur erschliesst, würde also nach dem Vorgange des hier angeführten Sprachgebrauchs die »mens creatoris« sein, während jene rationes etwa die Modi bezeichnen könnten, in welchen jene mens sich auf die individualisirte Schöpfung bezieht. Indes ist auf diesem Gebiete Augustins Sprachgebrauch nicht streng, wie uns denn auch in der Anthropologie eine Mischung des allgemeinern Begriffes »mens« mit dem speziellern »ratio« begegnen wird. Auch in Bezug auf den vorliegenden Fall modificirt sich die Terminologie in der ferner anzuführenden Stelle retractatt. I, cap. 3: »‚Intelligibele Welt' nannte Plato (mit dem kirchlichen und göttlichen Rechte der Schrift) die ewige und unveränderliche Vernunft selbst, durch welche Gott die Welt geschaffen hat (ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum). Wer dieselbe leugnet, sagt folglich, dass Gott seine Schöpfung in unvernünftigem Wesen (irrationabiliter) gemacht habe oder dass er bei oder vor dem Schöpfungsacte nicht gewusst habe, was er schuf, wenn bei ihm keine Vernunft des

Schaffens war (unbewusste Immanenz!). Wenn dieselbe aber vorhanden war (wie das denn wirklich der Fall war), so scheint Plato dieselbe eben ‚intelligibele Welt' genannt zu haben.« An dieser Stelle identificirt Augustin wieder mehr die Begriffe »mens« und »ratio divina«. —

Doch ist ihm der mit jenem erstern Worte gewöhnlich verbundene Begriff entschieden die Dynamis im Zusammenhange der Schöpfung. Um diesen Satz zu erweisen, halten wir uns, wenn wir den rationalen Kosmos des Augustin durchwandern, besser an einige andere Begriffe, mit denen er an dieser Stelle häufiger und präciser operirt als mit jenem, und welche überhaupt in seinem Systeme in den Vordergrund treten. Es sind das die Begriffe ordo, modus und species.



